

رَبِّهِ

أَنْتَ

you
you think
you feel
you know
Love
I hate



فِيهِ وَشَرَعِيَّةُ الْإِخْتِلَافِ فِي الْإِسْلَامِ

مراجعات نقدية في المفاهيم والمصطلحات الفلاحية

د. عبد المجيد الصغير

د. عبد المجيد الصغير

فقه وشرعية الاختلاف

في الإسلام

مراجعات نقدية في المفاهيم والمصطلحات الكلامية



للنشر والتوزيع

2011

مرايا الكتاب

الكتاب : فقه وشرعية الاختلاف في الإسلام

تأليف : د. عبد المجيد الصغير

المدير المسؤول : رضا عوض

رؤية للنشر والتوزيع

القاهرة 012/3529628

٨ ش البطل أحمد عبد العزيز - عابدين

تقاطع ش شريف مع رشدي

Email: Roueya@hotmail.com

فاكس : 25754123

هاتف : 23953150

الإخراج الداخلي : حسين جبيل

خطوط الغلاف : محمد حمام

جمع وتنفيذ : القسم الفني بالدار

الطبعة الأولى : 2011

رقم الإيداع : 23527 / 2010

الترقيم الدولي : 978-977-499-027-4

■ مدخل ■

إشكالية التأريخ «للنص»
وتأويله في الفكر الإسلامي

1- «النص» كمرجعية في العلوم الإنسانية؛

لعلّ المتمرس بالعلوم الإنسانية يدرك تلك المنزلة الخاصة التي تحتلها «النصوص» في تلك العلوم عامة، وفي تاريخ الفلسفة على وجه الخصوص، ما دام النصّ بطبيعته قابلاً في هذه العلوم للتحويل إلى «حدث» يؤرّخ له وبه، وما دام هو قد صار، بفضل ذلك، يمثل «الشهادة» الأولى، وربما الشهادة الوحيدة التي تحيلنا إلى الممارسة الفلسفية وتشهد على طبيعتها ونوعيتها؛ الأمر الذي يجعل من النصّ الفلسفي نصّاً مكتوباً بالضرورة، و«وثيقة» يمكن الاحتكام إليها، و«حدثاً» قابلاً في نفس الآن للتأريخ والتقويم له، سواء في نفسه أو في ضوء علاقاته الممكنة بنصوص أو علوم أخرى، إنسانية وطبيعية... ثم يأتي القارئ المؤول ليشكل نقطة التقاء وتفاعل بين همومه الآنية وتطلعاته المستقبلية وبين المحمولات المعرفية الممكنة للنص المتعامل معه.

نعم! إن النص الفلسفي، شأنه في ذلك شأن أغلب نصوص العلوم الإنسانية، مهياً بطبيعته لأن يتحول إلى نص يمارس «سلطة» على قرائه؛ فقد لعبت نصوص عديدة في تاريخ الفكر الإنساني دور السلطة الثابتة والمرجع الأساس والمقياس المعتمد الذي يُهرع إليه عند كل اختلاف في القراءة أو الفهم؛ بحيث يصبح ذلك النص سلطة فعلية وعنصراً حاضراً متفاعلاً مع التاريخ بكيفية مستمرة وبأشكال متباينة بل ومتناقضة.

وعلى سبيل المثال فقد شكلت نصوص الفلسفة الأرسطية مرجعاً أصبحت له سلطة ثابتة عبر حقب تاريخية زادت على الألفي سنة⁽¹⁾. ومن المعلوم أن النص الأرسطي قد لعب في

(1) من هنا عدم صحة الادعاء بأن «النص هو السلطة المرجعية الأساسية للعقل العربي وفاعليته» دون باقي الفكر الإنساني والفلسفي الذي تعامل مع الطبيعة، لا مع النصوص! انظر محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، بيروت: دار الطليعة، ط1، 1984، ص 105، 339.

مختلف فترات التاريخ أدواراً متباينة ومتعارضة، ومورست عليه تأويلات جعلت من ذلك النصّ أحياناً مناسبة لتوسيع آفاق القارئ وعاملاً مساعداً على حركة التاريخ وتجديده وإعادة النظر فيه... بينما جعلت منه تأويلات أخرى أساساً لتبرير التقليد وتكريس الجمود واللامعقول. ولعل في موقف ابن رشد وطبيعة تعامله مع فلسفة المعلم الأول مثلاً واضحاً على قابلية النص الفلسفي إلى أن يتحول إلى نص سلطوي، يجب أن يقوم حوله «إجماع»، إما لكونه نصاً «مغلقاً» يحتوي على كل الحقيقة في نظر البعض، أو لأنه في نظر البعض الآخر نص «مفتوح» يتضمن الأسس التي تدفع إلى الاكتشاف الشخصي للحقائق المختلفة والمتجددة.

والواقع أن كل نص تأسيسي يحمل في ذاته - بحكم قيمته التأسيسية هذه، وبحكم تدشينه تقليداً أو سنة أو حركة أو اتجاهًا جديدًا - قابلية التحول إلى نص مرجعي، بل إلى نص «مقدس»، مهما كان مصدره الذي ينسب إليه، إذ المعتبر في «القداسة» هو القيمة التأسيسية التدشينية أكثر مما هو في المصدر المنسوب إليه. وفي هذا تتساوى نصوص عديدة في معانقة صفة القداسة، إن لم يكن عند سائر أتباعها، فهي كذلك عند العديد منهم؛ ونذكر من جملة هذه النصوص: نصوص التوراة، بعض نصوص أفلاطون، نصوص أرسطو؛ سواء في توظيفاتها اليونانية أو الهيلينية أو المسيحية أو الإسلامية أو الأوروبية النهضة، نصوص الأناجيل، القرآن، صحيح الحديث، النصوص التأسيسية للماركسية، ومن خلالها بعض نصوص هيجل الرئيسة... ولعل التمييز بين

الأرثوذكسية وبين القراءة المفتوحة لهذه النصوص ما يعكس فعلاً مشكلة القداسة القريبة من كل نص قُدِّر له أن يلعب دوراً ما في حياة البشر. غير أن تلك القداسة التي قد تعنى في سياق هذا المشكل ما كان محرماً لا يجوز مسّه⁽¹⁾، في نفس الوقت الذي يحتفظ فيه ذلك النص بسلطته المؤثرة، تصبح تلك القداسة ذات دور سلبي مقارنة مع شروط الفاعلية التاريخية (العقلانية والتحرر) كلما كان ذلك النص المهيمن، وهو «النموذج الأمثل»، نصاً ذريعاً تجزيئياً محدداً لجميع الأشكال والأنماط الممكنة للتفكير والممارسة والفاعلية الأساسية، لأنه بذلك يكون قد حكم على هذه الفاعلية بالجمود والتوقف.

(1) لا بد أن ندرك صعوبة إدراج النص القرآني ضمن هذا المعنى للقداسة المتداول في الفكرين المسيحي الوسطوي والحديث، وهو النعت المقول على نصوص التوراة والإنجيل (الكتاب المقدس)؛ إذ هو وصف يجعل من هذا الكتاب مجالاً غير قابل للمناقشة أو إمكانية التساؤل عن طروحاته وبدائله التي تعتبر هناك حقائق فوق العقل تستعصي على الفهم وتتطلب محض الإيمان، دون الفهم أو البحث أو المراجعة، فهو من ثم مقدس غير قابل للمس (Intouchable) . . . في حين يلاحظ أن القرآن، كخطاب، لم يصف نفسه أبداً بهذا المعنى للقداسة، من حيث إنه لم يفتأ يتحدى مخالفه ويحثهم على مراجعة قيمه وامتحان بدائله ما جعله نصاً مسكوناً بهاجس الحوار والجدل والنقاش مع المخالفين والرغبة في إقامة الدليل على صحة بدائله. وفي ذلك ما يجعل النص القرآني منفصلاً ومختلفاً عن طبيعة ما سمي «الكتاب المقدس» وغير مندرج ضمن هذا النوع من التقديس الذي أشرنا إلى معناه وخصوصيته في الثقافتين اليهودية والمسيحية.

■ مدخل: إشكالية التأريخ «للنص» وتأويله في الفكر الإسلامي ■ —

ويبدو أن السقوط في مأزق هذا النوع من «التقديس» يتم بطرق متباينة ثلاثة: إما أن يكون النص الأمثل ذاته يتضمن بطبيعته ذلك التحديد التفصيلي التجزيئي والذري لكل الفاعلية الإنسانية، كما يتصورها مسبقاً (نصّ التوراة كنموذج)؛ أو يأتي المؤول أو القارئ للنصّ المؤسس - مهما كانت درجة عمومية هذا النصّ واعتنائه بالأسس والمقاصد العامة، كما هو الشأن في النصّ القرآني - فيأبى ذلك القارئ أن ينظر إلى هذا النصّ إلا كقالب منته محدّد جامع لكل الجزئيات الممكنة للنشاط الفكري والتاريخي؛ إلا أن هذا القارئ قد يحولّ ولاءه المقدس لذلك النصّ المؤسس ويضفي تلك القداسة بالتحديد على بعض «القراءات» التي مورست على ذلك النصّ الأول في ظروف تاريخية محددة. وضمن هذه الطريقة الأخيرة من التقديس ندرج القراءات الماركسية التقليدية لرأس المال ولغيره من الأدبيات الماركسية التأسيسية، كما ندرج في نطاق الفكر الإسلامي اعتقاد بعض الفرق والاتجاهات المذهبية أن المنتمين إليها وحدهم «أهل الحق»، إلى حدّ أن وصل بعضهم الاعتقاد أن «كل آية تخالف ما عليه أصحابنا - كما يقول عبد الله الكرخي 340 هـ. - فهي مؤولة أو منسوخة؛ وكل حديث كذلك فهو مؤول أو منسوخ» حتى يوافق ما عيه أصحابنا...! (1)،

(1) السُّريحي، عبد الله «حديث افتراق الأمة: دراسة في السياق والأصول والنتائج»، مجلة الاجتهاد، بيروت: دار الاجتهاد، العدد 19، السنة الخامسة، ربيع 1993م/ 1413هـ؛ ص 128-129، هامش 2، وهو ينقل النص عن تاريخ التشريع الإسلامي للخضري.

وشبيه بهذا تمسك بعض الأوساط الفكرية والمجتمعية في العالم الإسلامي الحديث بتأويلات ابن تيمية للنصوص الإسلامية الأصلية وبقراءاته لتاريخ الحركات الفكرية في الإسلام وتأويله لمضمون نصوصها.

2- عوائق الاتصال بالنص الإسلامي في العصر الحديث؛

لعل في إشاراتنا السابقة لمشكلة «سلطة النص» ما يقربنا لإدراك خطورة كتابة تواريخ بعض العلوم الإنسانية خاصة، لكونها، خلافا للعلوم الدقيقة، قائمة أساسا على «نصوص» تشكّل موضوعها الوحيد، كما يشكّل فهم وتأويل وقراءة دلالات تلك النصوص الهدف الأساس الذي تقوم عليه عملية التأريخ في تلك العلوم؛ الأمر الذي يجعل من هذا التاريخ الذي لا ضابط له ولا مرجعية فيه غير النصوص المعطاة، عملية لا تخلو أحيانا من عوائق ومزالق ترتد على تلك النصوص ذاتها بالسلبية والتشويه وبالإسقاط أحيانا، وتحول في الغالب دون اكتشاف الآفاق المفتوحة للنص المؤوّل ودون فهم أفضل لمجاله الفكري أو لإشكالاته النظرية المراد التأريخ لها؛ ما يجعل هذا النوع من التأريخ يدور في حلقة مفرغة ويبقى بعيدا عن الاستفادة من التقدم الممكن ملاحظته في علوم أخرى، إنسانية أو دقيقة.

وبتأملنا الآن للمشكل في بعده الإسلامي خاصة، يمكن الإشارة إلى العلمين الرئيسيين اللذين حظيا لدى القدماء والمعاصرين

بالنصيب الأوفر من الاهتمام وبالحرص على الفهم والتأويل والتأريخ معاً لنصوصهما ولتطورهما الزمني؛ إنهما علم الكلام وعلم أصول الفقه. وبإمكاننا إبداء ملاحظات مؤقتة على بعض تلك الكتابات القديمة والمعاصرة التي تناولت - بالتأريخ - نصوص وإشكالات العلمين المذكورين في مراحلهما التدشينية التأسيسية؛ تلك الكتابات والأعمال التي بدت لنا تقليدية لدى البعض أو تجديدية لدى البعض الآخر الذي حاول إعادة تشييد معرفة كانت تبدو له ناقصة غير متماسكة، انطلاقاً من هموم آنية...

أ- الواقع أنه بخلاف كتابة تاريخ الفلسفة في الفكر الغربي، فإن التأريخ للفكر الإسلامي، خاصة في تجلياته الكلامية والفلسفية والصوفية، لم يكن ليخلو في العصر الحديث من عوائق أيديولوجية ومعرفية. ولعل أوضح عائق أيديولوجي إنما يتجلى في ذلك الميراث الثقيل الذي ورثه المفكر الحديث من تلك الرؤى التأريخية والتأويلية القديمة القائمة غالباً على نزعة الإقصاء لكل من اعتبر خارجاً عما سمي تاريخياً بمذهب «أهل السنة والجماعة»؛ حيث تمّ في إطار هذا الموقف الأيديولوجي القديم إبعاد وإقصاء كل الإنتاج الفلسفي والكلامي المخالف، خاصة ما كان من هذا الأخير منتسباً إلى الجهمية والمعتزلة والشيعة؛ مثلما أقصي إنتاج واسع من الفكر الصوفي ذي التوجه «الإشراقي»... والجدير بالإشارة إليه هنا اضطلاع الشيخ محمد عبده (1905م) بأول

محاولة لتكسير ذلك التقليد القديم القائم على إقصاء الاتجاهات المخالفة لمذهب أهل السنة، حيث عمل على فكّ الطوق عن الكلام المعتزلي وعمد لأول مرة منذ انقلاب الخليفة المتوكل على المعتزلة (سنة 237 هـ) إلى تدريس الفكر المعتزلي في أروقة الأزهر، كفكر مخالف يمكن الاستماع إليه قبل تقويمه والحكم له أو عليه... ومع ذلك فلم يتمكن الباحث العربي الحديث من التعرف على الفكر المعتزلي إلا عبر روايات خصومه الطاعنين في شرعيته.

ب- هذا الفكر الإقصائي إذن، والذي سنرجع إليه بعد قليل، هو ما اعتبرناه عائقاً أيديولوجياً. إلا أنه ما كاد يزول هذا العائق أوائل القرن العشرين حتى خلفه عائق معرفي تمثل هذه المرة في كون الباحث المعاصر، في سعيه لفكّ طوق ذلك العائق الأيديولوجي وتخفيفه من ثقل ذلك التراث المكرّس لنزعة الإقصاء ورفض الاختلاف، وبعد أن عزم على الرجوع إلى «المصادر» والأمهات والوقوف بنفسه على نصوصها المتوافرة؛ قد وجد نفسه وقد سبقه إلى هذه النصوص ثلّة من المستشرقين عملوا على إخراجها في ثوب جديد بعدما أشبعوها قراءة وتأويلاً وأشادوا حولها «معارف» لا تنفك عنها...

غير أن هذه «المعرفة» الاستشراقية الجديدة التي من خلالها اتصل المفكر المسلم المعاصر لأول مرة بتلك الأصول والنصوص؛ هذه «المعرفة» رغم قيمتها في إزاحة الغبار عن تلك النصوص

المنسية، شكّلت في الواقع عائقاً معرفياً حال - في الغالب - دون التعرف العلمي على طبيعة تلك النصوص وتاريخيتها ومنزلتها داخل نسيج الفكر الإسلامي؛ الأمر الذي جعل من تلك المعرفة الاستشراقية تبدو مغلفة بتأويلات إسقاطية فرضتها - إذ ذاك - التوجهات الأيديولوجية للمركزية الأوروبية، حيث صارت الفلسفة في الإسلام مجرد «شرح» للعبقريّة اليونانية، والتصوف الإسلامي مجرد «ثورة روحية» ضدّ التوحيد الإسلامي بالشرق، مثلما صار التصوف الطرقي بالمغرب أيضاً «ثورة» ولكنها ثورة وثنية عرقية ضد المخزن العربي الحاكم...! ونفس التأويل طال مجالات فكرية أخرى ونصوصاً أعادت الدراسات الاستشراقية نشر ما كان مغموراً وغميساً منها مع تأويلها تأويلاً غالباً ما يفقدها معناها ويحجبها عن تاريخيتها.

هذا ويبد أن طغيان ذلك البعد الأيديولوجي في المعرفة الاستشراقية المشار إليها لم يكن ليولّد إلا رد فعل أيديولوجي مساو له في الجبهة العربية الإسلامية، حيث طغى على أول مدرسة عربية حديثة لإعادة كتابة تاريخ الفكر الإسلامي بقيادة الشيخ محمد عبده ثم تلميذه مصطفى عبد الرزاق، طغت على هذه المدرسة هموم أيديولوجية أيضاً انحصرت في وجوب البحث عن «أصالة الفكر الإسلامي»، فقهاً كان أم كلاماً أم فلسفة؛ وهذا ما يفسر اندفاع الشيخ محمد عبده لإثبات أصالة ابن رشد الفيلسوف ضد اتهامات رينان (E. Renan) ومروج فكره في مصر فرح

أنطون؛ مثلما أن ذلك أيضاً يبرّر قيام مصطفى عبد الرازق بأول محاولة للتأريخ للفكر الإسلامي تمثلت في كتابه تمهيد لتأريخ الفلسفة الإسلامية، وذلك انطلاقاً من همّ إثبات الأصالة الشاملة في ذلك الفكر؛ كما تمثل ذلك أيضاً في أعمال تلامذته الرواد؛ أبو ريدة في فلسفة النظام المعتزلي والكندي الفيلسوف؛ ومحمود قاسم في فلسفة ابن رشد، وعلي سامي النشار في الفكر الكلامي الأشعري... فكل هؤلاء الرواد كانوا - في عملية الإنشاء وإعادة كتابة تاريخ الفكر الإسلامي - مهمومين بإثبات الأصالة، دفعاً لأطروحات «المعرفة» الاستشراقية ورداً لحمولاتها الأيديولوجية.

ج- علاوة على كل تلك الأسباب المانعة من قيام بحث علمي في كتابة تاريخ الفكر في الإسلام، أعتقد، من جهة أخرى، أن حداثة اتصال الفكر المعاصر بالمادة الأساسية للتأريخ للفكر الإسلامي تعتبر في حدّ ذاتها عائقاً معرفياً أيضاً، اعتباراً لقلّة المصادر أو النصوص التي تم الرجوع إليها حتى الآن، رغم أهميتها، واعتباراً أيضاً لكون العديد من الباحثين المعاصرين يجيدون الحديث عن المناهج ويصرّون على تطبيقها على جملة تاريخ المذاهب الفكرية والسياسية في الإسلام، رغم ما يشكو منه هذا التاريخ من فقر المادة التي تضبط حدود ذلك التطبيق؛ وهو ما يغري بعضهم بانتقاء معرفة عن المواقف الكلامية مثلاً من مصادر من الدرجة الثانية أو من مصادر مشبوهة تتطلب حذراً في قبول مرويّاتها وطريقة تأريخها لتلك المواقف الأصلية، خاصة إذا كانت هذه المواقف لمخالف في الفكر والسياسة معاً!

ويزداد هذا المشكل عمقاً إذا عرفنا أن المؤرخ المعاصر لتاريخ الفكر الإسلامي لم تُتَح له الفرصة السعيدة للاتصال المباشر ومن جديد بنصوص التراث المعتزلي مثلاً إلا في وقت قريب جداً؛ حيث لا يرقى ذلك في الزمن لأكثر من أربعين سنة خلت أو أقل من ذلك، حينما وُقِّت البعثة الثقافية المصرية إلى بلاد اليمن إلى إخراج نصوص موسوعة المغني للقاضي عبد الجبار المعتزلي خارج الأسوار المنيعّة لليمن أيام الحكم الزيدي؛ فتعرف الباحثون والمؤرخون لأول مرة على نصوص معتزلية أصيلة كانت مغمورة، بل ممنوعة التداول أو مجهولة في أغلب أرجاء العالم الإسلامي ذي التوجّه السنّي؛ حيث كان التعرف على الفكر المعتزلي، رغم أهميته وضخامة إنتاجه، لا يتم غالباً إلا عبر مصنفات ثانوية، أو في الأغلب عبر روايات خصوم الاعتزال من الحنابلة والأشاعرة، الأمر الذي شكّل، وبصفة دائمة، عائقاً منهجياً حال دون التعرف على حقيقة الاتجاهات الفكرية للمعتزلة أو للقدرية وللجهمية إلا كمواقف مشبوهة «مبتدعة»، غير أصيلة، سهلة الهدم والنقض⁽¹⁾. الأمر الذي يجعلنا نؤكد أن تاريخ الفكر الإسلامي، بسبب ذلك

(1) يلاحظ أن مثل هذا السائق المنهجي شبيه بذلك الذي نلاحظه لدى أفلاطون حين استعراضه للمفكر السفسطائي كصاحب موقف سلمي وفلسفة زائفة... وهو ما سيحاول هيجل وغيره من مؤرخي الفكر اليوناني في العصر الحديث التحرر منه والتخلص من تلك «الرؤية الأفلاطونية» وإعادة تأويل الحركة السفسطائية في ضوء معطياتها التاريخية.

الاقتصار على المصادر الحنبلية «السلفية» والأشعرية، صار مطبوعاً بروح الإقصاء لكل من اعتبر في اتجاهه الفكري مخالفاً لما سُمي بعقيدة السلف أو بمذهب أهل السنة والجماعة.

3- التاريخ للنص وعوائق التقليد:

لا أدل على هيمنة هذه الروح الإقصائية - المشار إليها أعلاه - من كون جلّ الأعمال القديمة التي حاولت التأريخ للحركات الفكرية والاتجاهات الكلامية في الإسلام، إنما كان معتمداً الإيمان بحتمية الافتراق والاختلاف، والخوض من ثم في إحصاء الملل والنحل، وتعيين الفرق الناجية منها؛ كل ذلك انطلاقاً من تأويل «حديث افتراق الأمة» الذي نعلم مقدار ما يحوم حول تاريخ تدوينه وامتته وسنده ومضمونه والزيادات فيه من شك كبير⁽¹⁾؛ شك لا بد أن ينسحب بالأولى على رغبة الأشاعرة في الاستئثار بالنجاة دون غيرهم واعتقادهم أنهم «أهل الحق» لا يشاركهم في ذلك غيرهم من الفرق المخالفة.

إذاً ليس من المبالغة في شيء إذا أكدنا - في ضوء طغيان تلك الروح الإقصائية المشار إليها - أنه بات من المتعذر إنشاء تاريخ محايد للاتجاهات الفكرية في الإسلام انطلاقاً من جلّ المصادر

(1) قارن السريحي، عبد الله، «حديث افتراق الأمة...» مجلة الاجتهاد، مرجع سابق، ص 89-138؛ قارن أيضاً بدوي، عبدالرحمن، مذاهب الإسلاميين، بيروت، دار العلم للملايين، ط1، 1971، ص 34.

التاريخية القديمة⁽¹⁾ التي نلاحظ أنها تكاد تؤرخ للفرق والاتجاهات الفكرية المخالفة لها بطريقة معكوسة مع سبق الإصرار وتعمد التحريف و«القراءات» المغرضة في كثير من المواطن، الأمر الذي يجعل تلك المصادر لا تعير اهتماماً سواء للأسباب التاريخية التي قد تعطي معنى لقيام تلك الاتجاهات، ولا للمقاصد التي كانت تحركها أو للإمكانات الدلالية لنصوصها.

ولعل الإشارة تكفي هنا إلى أنه لم يتعرض موقف كلامي للنقد والتشهير بأرائه وتحوير مقاصده ودلالات نصوصه واستدعاء السلطة ضده، مثلما تعرض موقف جهم بن صفوان (128 هـ)، مع أن العديد من الفرق التي هاجمته وأرخت له كانت عالة عليه واقتاتت من مائدة فكره⁽²⁾، خصوصاً أن الجهم يُعتبر أول من انتبه لمشكل القراءة والتأويل للنص في الإسلام، وأول من اعتنى

(1) لا يعني هذا عدم وجود كتابات تاريخية حاولت التزام الموضوعية تجاه مخالفيها في المذهب الكلامي، كما يمكن أن نشاهد ذلك في أعمال أبي الحسن الأشعري، إلا أن ذلك الالتزام يصطدم غالباً بمحاولات تأويلية متعسفة تحول دون إدراك «مقاصد» الخصم.

(2) يجب الاعتراف بأن أغلب الأصول المعتزلية تجد مصدرها في فكر جهم بن صفوان، كما أن تفسيرات الأشاعرة للفعل الإنساني (= الكسب) وللعمل الطبيعي (= العادة) مجرد تطوير أو استنساخ لآراء الجهم، كما لاحظ ذلك ابن تيمية. ومع ذلك فكل من المعتزلة والأشاعرة يشكرون له ويصرون على إقصاء اجتهاداته من تاريخ علم الكلام... انظر بحثنا: «ملاحظات حول إشكالية المصطلح اللغوي في الخلاف الكلامي» مجلة المناظرة، السنة الأولى، العدد الأول، الرباط، شركة بابل، شوال 1409 هـ/ يونيو 1989 م، ص 97-111.

بمستويات التعبير والبعد اللغوي في فهم النص وتحليله وإدراك مقاصده، وهو ما سينهج على منواله فيما بعد كل من المعتزلة والأشاعرة. ومع هذا فكل الذين أرخوا لجهم بن صفوان «لم يتبهاوا إلى مدى حضور البعد اللغوي في تحديد مواقفه الفكرية، ولم يقدروا مقاصده الأساسية الدائرة بين الدفاع عن التوحيد الإسلامي ونفي الحشو والتجسيم وإنقاذ النص الإسلامي منهما ومن السقوط ضحية فهم سطحي للغة الطبيعية»⁽¹⁾، عملت «الإسرائيليات» خصوصاً على تفشيها في الثقافة الإسلامية إذ ذاك، إلا أن كل تلك المقاصد الكبرى لم تشفع لجهم بن صفوان عند بعض رجال السلف من أمثال عبد الله بن المبارك (181 هـ) الذي أعرب عن موقفه بالقول: «لأن أحكي كلام اليهود والنصارى أحب إليّ من الكلام عن الجهمية»⁽²⁾، في حين أن أحمد بن حنبل قد كفر جهماً وأجاز قتل الجهمي بعد استتابته⁽³⁾.

إلا أن الأمر الذي يثير الاستغراب يتمثل في بعض الباحثين المعاصرين الذين بالرغم من تسليحهم بمناهج تحليلية حديثة وتدريبهم على طرق تحليل الخطاب، فإنهم بخصوص التأريخ لنشأة علم الكلام، تراهم يرددون ذات التقليد ويكرسون نفس الروح القائمة

(1) نفسه، ص 104 .

(2) العلى، خالد، جهم بن صفوان ومكانته في الفكر الإسلامي، بغداد: مطبعة الرشاد، 1965، ص 18 .

(3) نفس المرجع، ص 207 .

على النفي والإقصاء، معرضين عن المقاصد الكبرى والروية اللغوية، سواء في مواقف جهنم بن صفوان أو في النصوص الاعتزالية؛ هذه الأخيرة التي لن نكون مبالغين إذا أكدنا أنها هي الأخرى قد تعرضت لتحريف مقصود من طرف أغلب مؤرخي «الملل والنحل» المنتسبين غالباً للاتجاهين السلفي والأشعري. ولعل الإشارة تكفي هنا إلى أن تأريخ مصطلح «الاعتزال» في تلك الكتب وتقريب مؤلفيها لدلالة ومقاصد القول بأصل «المنزلة بين المنزلتين» في التوجه الفكري الاعتزالي، يُعتبر في الواقع نموذجاً صارخاً للتأريخ التحريفي والتأويل الإسقاطي؛ مع أن كل الوقائع التاريخية والنصوص الموازية لها المتعلقة بنشأة المعتزلة، وحشيات تفردهم بالقول بالمنزلة بين المنزلتين؛ تصطدم صراحة مع تلك الرغبة الأشعرية القديمة في طمس تلك الوقائع بإخفاء مقاصدها الكبرى؛ حيث حرصوا أن يجعلوا من نشأة الاعتزال ومن قول أصحابه بالمنزلة بين المنزلتين «اعتزالاً لرأي الأمة» وخروجاً على «إجماعها» وسقوطاً في «الابتداع»، مع العلم أن القصد الأساس للموقف المعتزلي كان بعكس ذلك تماماً، وهو التوفيق بين الاتجاهات المتعارضة والإبقاء على إجماع الأمة، والالتزام بمنطوق الشرع في باب «الأسماء والأحكام»⁽¹⁾.

(1) انظر تحليلنا المفصل للمشكل في بحثنا المشار إليه سابقاً: ملاحظات حول إشكالية المصطلح اللغوي...، حيث لا تبدو فحسب الرغبة التحريفية في التأريخ الأشعري، بل إن الحل الأشعري لنفس المشكل يكاد يكون، من حيث المنطوق والمضمون، هو بعينه الموقف المعتزلي!

ويكفينا القول أخيراً أن من بين أكثر الأحكام والتقويمات ترديداً في المصنفات التاريخية القديمة والمعاصرة لعلم الكلام إطلاقها الحكم بتقديم المعتزلة للعقل على النصّ وتحكيمهم إياه في السمع، بل وتوهينهم من قيمة «الأخبار» وعدم قولهم ببعض «العقائد الخيرية»... وهي أحكام نجدها تتردد مثلاً في كتاب الإبانة لأبي الحسن الأشعري، حيث يبدو في آخر كتابه هذا حريصاً أن يبدأ «باب الكلام في عذاب القبر» بقوله: «وأنكرت المعتزلة عذاب القبر وقد رُوي عن النبي ﷺ من وجوه كثيرة...»⁽¹⁾. في حين نجد أمهات النصوص المعتزلية تقف على النقيض من هذا الادعاء، حيث يحرص القاضي عبد الجبار في شرح الأصول الخمسة على توضيح الموقف المعتزلي الوارد في ذلك المعنى بعد أن يسجل في مستهل الفصل الخاص بعذاب القبر مثلاً: «أنه لا خلاف فيه بين الأمة، إلا شيء يحكى عن ضرار بن عمرو، وكان من أصحاب المعتزلة ثم التحق بالمجبرة. ولهذا ترى ابن الراوندي [الملحد] يشنع علينا ويقول: إن المعتزلة ينكرون عذاب القبر ولا يقرون به...»⁽²⁾.

(1) الأشعري، الإبانة، باب الكلام في عذاب القبر.

(2) القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، القاهرة: مكتبة وهبة، ط1، 1384هـ-1965م، ص 730-736 (تحقيق عبدالكريم عثمان)؛ «فأما الكلام في أن ذلك كيف يكون... فن ذلك مما لا يُهتدى إليه من جهة العقل، وإنما الطريق إليه السمع» نفسه ص 732؛ قارن أيضاً بخصوص العقائد الخيرية الأخرى ص 734-738؛ قارن أيضاً: الزمخشري، جار الله، الكشاف، بيروت: دار المعرفة، د.ت. ج2، ص 460-461. وخلافاً لما تردده كتب =

فكيف بعد كل هذا يتم الاطمئنان في إعادة تاريخ علم الكلام إلى مثل تلك المصنفات القديمة التي تحرص أن تؤرخ للاتجاهات الفكرية في الإسلام انطلاقاً من تلك النزعة الإقصائية المتشددة، السالكة طريقاً مصطنعاً في التقسيم والتصنيف للفرق والاتجاهات، اعتماداً على نص مشبوه ومشكوك في صحته ومضمونه؛ جاعلة القصد استئثارها وحدها «بالحقيقة» واستبعاد من عداها من المواقف المخالفة⁽¹⁾؟

غير أن ما يثير الاستغراب هنا استمرار تلك الروح الإقصائية بين بعض الباحثين المعاصرين عند تصدرهم مثلاً لتفسير نشأة الاعتزال أو عند تقييمهم «العلمي» لاجتهادات المعتزلة؛ حيث إن ذلك لا يتم عندهم إلا عبر اجترار المنظور الأشعري الذي سبق أن أدركنا نسبته؛ الأمر الذي يجعل من تلك المحاولات التقييمية المعاصرة مجرد إعادة إنتاج نفس الرؤية الحنبلية أو الوهابية في محاولات لا تجديد فيها ولا مراجعة نقدية.

من ثمّ تتأكد لنا ضرورة إعادة كتابة تاريخ المتن الكلامي، كيفما كان انتماءه، في ضوء تحليل البنية اللغوية للنص، وكذا تحليل الظرفية التاريخية التي تظل في الغالب مغيبّة وإلى اليوم عند

= أهل السنة انظر أيضاً تأكيد القاضي عبد الجبار أن مسألة الإمامة وضرورة تنصيب الإمام، مسألة سمعية، لا عقلية، وأن «الرجوع في الإمامة إلى طريق القياس لا تصح». المغني، ج 20، القسم الأول، ص 48-49.

(1) قارن «حديث افتراق الأمة...» مجلة الاجتهاد، مرجع سابق، ص 133.

أغلب الذين يتصدرون لتأريخ وتقييم النص الكلامي . ولعل في تلك الضرورة ما يوضح أهمية القيام بمقايسة بين تاريخ الكلام وتاريخ اللغة أو الأدب أو بين تاريخ علم الأصول وتاريخ المجتمع ككل ؛ بين تاريخ الفكر وتاريخ المنتج لذلك الفكر . لا بد إذن من إعادة تأريخ الفكر الإسلامي ومراجعته بموازاة مع تاريخ المجتمع الذي عرف نشأته فيه ، وإن من جملة أنواع القصور البادي في التأريخ لأهم علوم الإسلام ضعف تلك الوشائج بين نشأة العلم أو إنتاجه وبين مقتضيات تلك النشأة ومقاصدها العامة ، رغم أن الفكر الإسلامي كان مهياً أكثر للاعتناء بهذا الجانب نظراً لانشغال مفكره وفقهائه «بما تحته عمل» و«بما تعم به البلوى» في الحياة المعيشة!

هناك حاجة إذن للقيام بتلك المراجعة في كتابة تاريخ الفكر الإسلامي ، على أن تتم هذه المراجعة التاريخية أيضاً في ضوء التحليل اللغوي والدراسات المنطقية واللسانية المعاصرة ومراعاة مقاصد الخطاب ، وذلك بما يلائم خصوصية المادة المتعامل معها والمتمثلة في تلك النصوص التي تمثل «الشهادات» الوحيدة عن الحديث الفكري المراد التأريخ له⁽¹⁾.

(1) من النماذج المعاصرة الدالة على إيجابية القيام بمراجعات نقدية في مختلف مجالات علوم الإسلام يمكن الوقوف على العمل النقدي المهم لمحمد الغزالي ، السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث ، بيروت : دار الشروق ، ط1 ، 1989م ؛ ط7 ، 1990م . كما يمكن الوقوف قبل ذلك على العمل الممتاز للشيخ جمال الدين القاسمي حول : تاريخ الجهمية والمعتزلة الذي أبان فيه عن إنصاف كبير لهذين الاتجاهين الكلاميين ، دون أن يتخلى عن رؤيته النقدية لهما .

■ مدخل : إشكالية التأريخ «لنص» وتأويله في الفكر الإسلامي ■ —

4- مزائق التجديد في التأريخ للنص الإسلامي،

خلافًا لتلك النماذج من التأريخ للفكر الكلامي الذي وقفنا على حدوده بسبب ما يسود تلك الاتجاهات التأريخية التقويمية من نزعة تكرر مبدأ الانفصال ويغلب عليها في القديم - كما في الحديث - طابع التقليد والاجترار، نجد اتجاهات أخرى معاصرة حاولت أن تضيفي على رؤيتها طابعاً تجديدياً، سالكة في ذلك أسلوب المقايسة وطريقة الربط بين مناهج العلوم الإنسانية ومعطياتها الحديثة ومعتمدة خاصة على التحليل الأيديولوجي... إلا أن طغيان هذا التحليل الأخير لدى بعض تلك القراءات الجديدة قلّل من أهمية تلك المقايسة وأسهم في تضيق تلك الرؤية، وأسقطها من ثم، هي الأخرى، في نزعة إقصائية وأغرقها في شكلائية وتعميمات، تحضر فيها المناهج «المطبقة» وتطغى عليها التأويلات الإسقاطية وتغيب فيها المادة المراد دراستها، وتُتزع النصوص من سياقها الدلالي والتاريخي! ما يجعل مثل هذه الأعمال تسقط لا محالة في مزائق منهجية بالأساس، لكنها ترجع سلباً على تلك النصوص المراد التأريخ لها...

وإذا كان بيان هذا مما لا يتسع له هذا المقام، إلا أنه بالإمكان الاكتفاء بالتمثيل لذلك بالأثر الذي تركته في بعض القراءات العربية المعاصرة لتأريخ الفكر الإسلامي تلك الأطروحة الاشتراكية الكبرى التي سبق أن طرحها كل من جولدزيهر، وهاملتون جيب، وجوزيف شاخت، وروبي برانشفيك حول القيمة التأسيسية لعصر

التدوين وحول خطورة «الأعرابي» بمفاهيمه الصحراوية ومصطلحات لغته البدوية في تشكيل «العقلية العربية» ثم في تحديد الإطار الضيق والعقيم لأبرز علوم الإسلام، علم أصول الفقه، منذ نشأته الأولى مع الإمام الشافعي (204 هـ) . . . وغير ذلك من الطروحات التي سنجد لها بذاتها تتردد في بعض الأعمال العربية و«القراءات» التأويلية المعاصرة التي تلقفت كل ذلك⁽¹⁾ بعد أن حاولت تزكيته وإعادة توظيفه في معرض تفسيرها وكتابتها لنشأة

(1) حول أصل ما يتردد في تلك «القراءات» العربية المعاصرة من مسؤولية «الأعرابي» في تشكيل علوم الإسلام وتمجيد اللغة والعقل العربيين انظر: جولد زيهري، العقيدة والشريعة في الإسلام، بغداد: مكتبة المثنى، ط2، 1959م ص 57-58 [ترجمة محمد يوسف موسى وآخرون]؛ هاملتون جيب، دراسات في حضارة الإسلام، بيروت: دار العلم للملايين، ط2، 1974م ص 17، [ترجمة إحسان عباس وآخرون]؛ وحول ادعاء عقم علم الأصول منذ لحظته الأولى مع الإمام الشافعي. انظر أصل الأطروحة في بحث جوزيف شاخت ضمن الكتاب الجماعي *Classicisme et déclin culturel dans l'Islam*, Paris, Maisonneuve et l'Arose, 1977, p. 143؛ انظر أيضاً لنفس المؤلف: *Esquisse d'une histoire de droit musulman*, tr. J.F. Alin, Paris 1953, P. 65؛ انظر أيضاً تعقيب برانشفيك على كتاب شاخت سابق الذكر في مجلة: *Arabica*, Leiden, Septembre, 1954, T. , Fasc. 3, p. 358-360، حيث يؤكد برانشفيك أن الشافعي بتدشينه القول في علم أصول الفقه قد أنشأ علماً «منهجياً» جاهزاً لا يحتمل الإضافة أو التغيير أو التجديد! وأن مشروع الشافعي، بخلاف عمل أبي حنيفة ومالك، لا ينطوي على حركية أو نزوع نحو التطور والتكيف.

وعن تبني بعض «القراءات» العربية المعاصرة لهذه الأطروحات الدائرة حول أثر الصحراء وحياة البدو و«القبيلة» في نشأة العلم في الإسلام وطبعه بطابع =

■ مدخل: إشكالية التاريخ «للنص» وتأويله في الفكر الإسلامي ■ —

الفكر الإسلامي وتكوين الثقافة العربية بمختلف مظاهرها. ما أوقع تلك الأعمال في تأويلات إسقاطية ومزلق حجبت عنها طابع التجديد الذي رامت الظهور به تحت غطاء الحداثة ومناهجها المبتكرة. كما أن ذلك قد أوقعها في تقليد جديد والتقاء في المضمون مع أطروحات عقيمة علمياً، حين إرادتها التأريخ للفكر العربي والتقويم للعلوم الإسلامية انطلاقاً من «مسلمة» وجود انحطاط شبه جنيني، صاحب ذلك الفكر وتلك العلوم، ما دامت روح «الأعراب» وعقليتهم هي التي سادت سائر المتكلمين بالعربية والمدونين لعلومها؛ فأصبحت بنية الفكر العربي في أنه فكر أعرابي ساكن جامد «ناقص فقير ضحل جاف... لا تاريخي»، حسب النعوت التي يجزيها محمد الجابري لذلك الفكر⁽¹⁾، مقابل «العقل الأوروبي» الذي قد لا يتأخر المفكر العربي المعاصر عن تمجيده منذ عصر الفلسفة اليونانية إلى الفكر الوسيط حتى عصر النهضة والفكر الأوروبي الحديث والمعاصر؛ وفي ذلك التقاء موضوعي مع ذات الأطروحات الأيديولوجية في الخطاب الاستشراقي رغم ادعاء الانفصال عنه!

= الجمود ثم تقسيم عمل الشافعي في ضوء كل ذلك، قارن أعمال كل من: حميش، بنسالم، التشكيل الأيديولوجي في الإسلام؛ أدونيس، الثابت والمتحول؛ الجابري، محمد عابد، تكوين العقل العربي؛ أبو زيد، نصر حامد، الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية.

(1) الجابري، محمد عابد، تكوين العقل العربي، مرجع سابق، ص 88-89؛

انظر تكريس نفس النعوت القدحية في حق الفكر العربي الإسلامي عند:

Himmich, B. De la formation idiologique en Islam, éd. An-

.thropos, Paris, 1980, Première partie.

حقاً! إن ثقل الهموم الأيديولوجية الآنية والرغبة الملحة في الانعتاق من الأوضاع المتردية، قد أَلقت بظلالها على تلك المحاولات التاريخية المعاصرة للفكر الإسلامي، إلا أن ذلك قد قلّل من عطائها العلمي الذي كان منتظراً من تلك العدة المنهجية التي استنجدت بها؛ بحيث صارت بعض القراءات الجديدة والكتابات التقويمية لتاريخ الفكر الإسلامي - ورغم «نيتها» المعلنة في تقصي البحث العلمي والتزام الموضوعية - صارت تلك القراءات تستعيد من جديد ذات الصراع الأيديولوجي القديم وتكرّس نفس النزعة التي رأيناها سائدة في كتب «الملل والنحل»؛ حتى صار هدف بعض الكتابات المعاصرة إعادة تشكيل «أحلاف» وتكتلات داخل نسيج التراث القديم تناظر «فرق» الملل والنحل؛ كما صار همها أيضاً تعيين «الفرقة الناجية» المالكة للحقيقة والمبتعدة عن بدع أهل «العرفان واللامعقول» والمندرجة وحدها ضمن سنة أهل «البرهان والمعقول»، هذه السنة التي قد تصبح هي الأخرى صالحة لكل زمان ومكان لكونها «مستمدة من الحقل المعرفي العلمي لذلك العصر [المدرّوس] بل ولكل عصر»⁽¹⁾.

(1) الجابري، محمد عابد، بنية العقل العربي، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط1، 1986م، ص 565؛ ليس هذا موضع بيان العوائق الموضوعية العديدة والمزالت المنهجية الواضحة التي تقف مثلاً أمام إصرار الجابري على التقريب والجمع بين كلّ من ابن حزم وابن تومرت والشاطبي وابن خلدون، ثم بينهم وبين ابن رشد؛ مقابل «تفريقه» بين الأربعة الأوائل وبين تراث الغزالي والجويني وكل التراث المشرقي (بنية العقل العربي، ص 530). =

لا شك عندنا في قلة الجدوى العلمية المتوخاة من مثل تلك المحاولات التي تشتغل بكتابة تاريخ الفكر الإسلامي والتي قد تتخذ مادته لا كمجال للبحث العلمي ولكن ككبش فداء يصبح مجرد وسيلة لتصفية حسابات آنية أو مناسبة «للتبشير» و«للنضال» و«للدعوة» والترويج الأيديولوجي وكثرة التبشير «بالحدائث» وبالمناهج المطبقة، مع التصنيف الاعتيادي للمواقف والاتجاهات⁽¹⁾

= ويكفي الآن القول إن كل نصوص الشاطبي الأصولية، منطوقها ومفهومها، دالة على مدى نفوره من مذهب ابن تومرت ونقده لظاهرية ابن حزم ورفضه «مراعاة علم المنطق [الفلسفي الأرسطي] في قضايا الشريعة...». ولا ندري كيف، بعد هذا، يتم تأويل فكر الشاطبي بعكس مضمونه وبخلاف مقاصده؟! وكيف يكون منهجه «تتويجاً» لمنهجية ابن حزم؟ قارن مثلاً: الشاطبي، أبو إسحق، الموافقات، بيروت: دار المعرفة، ط2، 1975م، ج3، ص 153-158، 375-376؛ الشاطبي، الاعتصام، بيروت، دار المعرفة، د.ت..، ج1، 256-257، نفسه، ج2، 91-92. فكل هذه النصوص تم القفز عليها في محاولة الأستاذ الجابري «التقريب» أو «التفريق» المشار إليهما آنفاً، عن هذا المشكل قارن أيضاً بدراستنا: الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام بيروت: دار المنتخب العربي، ط1، 1994م، القسم الثالث، وحول محاولة الجابري «التفريق» أو القطع بين بعض المفاهيم الأشعرية عند الغزالي وبين نظائرها عند ابن خلدون، انظر دراستنا النقدية لذلك: «من خرق العادة إلى مستقر العادة» بحث في وحدة مفهوم العادة بين الغزالي وابن خلدون، مجلة كلية الآداب، الرباط: العدد 9، 1982م، ص 93-109.

(1) بصدد ذلك الشكل المنهجي المشار إليه قارن: على حرب «أوهام الحدائث: قراءة في المشروع الأركوني» مجلة الاجتهاد بيروت: دار الاجتهاد، العدد 21، خريف 1993م - 1414هـ، ص 75-99.

وادعاء الكشف عن النوايا المبيّنة. وقد لاحظ حسن حنفي بحق، وهو يراجع كتيب نصر حامد أبو زيد، الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، أن هذا العمل لا يمكن اعتباره إسهاماً إيجابية في كتابة تاريخ نشأة علم الأصول، لأنه عمل «حجاجي منذ البداية، يتعامل مع الشافعي باعتباره خطأ. يعرف المؤلف [أبو زيد] الحقيقة مسبقاً. يهدف إلى إيقاع الشافعي في شرّ أعمال». لم يبق للشافعي بعد ذلك كله ميزة واحدة... «كل ما في الشافعي خطأ، فكره وحياته ووجوده، يا ليت مات قبل هذا أو كان نسياً منسياً... لقد حمل المؤلف الشافعي أوزار التاريخ الماضي والحاضر، وتربّص بالشافعي في كل مقال واكتشف أنه كَلَّه من أوله إلى آخره أخطاء في أخطاء!»⁽¹⁾.

وبذلك يتبين أنه بالرغم من العدة المعرفية والتنوع المنهجي اللذين أتيحا لبعض المحاولات المعاصرة لكتابة تاريخ الفكر الإسلامي فإن نزعتها التجددية قد اصطدمت بهموم أيديولوجية قلّت من طابعها التحديثي الذي رامت الظهور به؛ فأبقت المضمون العلمي للمادة، خاصة في صورته الأصولية، يشكو من ذلك النقص الذي لاحظناه أولاً في الكتابات التقليدية القديمة التي

(1) حسن حنفي، «علوم التأويل بين الخاصة والعامة: قراءة في بعض أعمال نصر حامد أبو زيد»، مجلة الاجتهاد، بيروت: دار الاجتهاد، العدد 23، ربيع 1414 هـ - 1994 م)، ص 9-95؛ قارن أبو زيد، نصر حامد، الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، القاهرة: سينا للنشر، ط1، 1992 م.

كانت تصر أن تكتب تاريخ علم الأصول بعيداً عن توسيع دائرة المقايسة بينه وبين علوم أخرى، وفي معزل عن المصادر المعتزلية التي غذته، والاتجاهات غير «السنية» التي أسهمت في تطويره؛ ما جعلنا نلاحظ أن محاولة إعادة إنشاء تاريخ الفكر الكلامي والأصولي في الإسلام لا تزال لم تبرح منطلقها الأول ولا تزال مترددة بين عوائق تقليدية قديمة و«قراءات» حديثة أقرب إلى المزالق منها إلى التجديد... ولا مخرج من هذا وذاك إلا بتحرير كتابة وقراءة تاريخ الفكر في الإسلام من هموم الأيديولوجيا، وجعل الهم العلمي والمعرفي الهدف الوحيد القمين بتفسير المادة المدروسة التي توضح للواقف عليها أن التداخل حاصل بين التأريخ للمجتمع الإسلامي، سياسياً واجتماعياً، وبين التأريخ للفكر الكلامي والأصولي، مثلما أن التداخل حاصل أيضاً بين تاريخ علم الكلام وتاريخ علم أصول الفقه، كما هو حاصل بين هذين الأخيرين وتاريخ الأدب العربي⁽¹⁾، ومن المتعذر إنشاء معرفة بأحد هذه الفروع المعرفية في الإسلام دون أن نضع في الاعتبار ذلك التداخل الحاصل بين إشكالاتها النظرية وأن نراعي أيضاً تعدد اختصاص وإسهامات رموز تلك المعارف أو التواريخ في الإسلام.

(1) حول المقابلة الممكنة بين النص الأصولي، متمثلاً في رسالة الشافعي، والنص الأدبي متمثلاً في رسالة الصحابة لابن المقفع، انظر تحليلنا التناظري للنصين معاً في دراستنا المشار إليها سابقاً: الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، ص 133-147. ومن المعلوم أيضاً ذلك الارتباط الكبير بين الدراسات اللغوية والأدبية وبين النظريات الكلامية والأصولية.

وعليه فللخروج من ضيق وجمود تلك العوائق التقليدية ومن متاهات هذه المزالق المشار إليها، هناك حاجة ماسة إلى إعادة كتابة تاريخ الفكر الإسلامي، بحيث تتضافر - من أجل إتمامه - تواريخ عدة، لا تاريخ واحد. وبالمقابل لا بد لمؤرخ الفكر الإسلامي أن يستفيد، ويقدر ما تسمح بذلك المادة المتعامل معها، من الأبحاث والمناهج الإنسانية المعاصرة، لغوية، لسانية، منطقية أو إنسانية عامة، وجدير بالمتفتحين على هذه المناهج أن يمتحنوها في ذاتها قبل «تنزيلها» على النصوص الفلسفية والكلامية والأصولية بما يلائم هذه الأخيرة. ولا شك في أن من شأن ذلك أن يمكننا جميعاً من مراجعة كثير من الأحكام التقويمية والتفسيرية السائدة قديماً وحديثاً حول مضمون ومقاصد الإنتاج الفكري في تاريخ الإسلام.

الفصل

الأول

1

في البدء كانت السياسة ١

- تأسيس النقد وتأسيس المفاهيم -

مقدمة

في منزلة المفاهيم في الفكر الإنساني لن نكون مبالغين إذا أكدنا أن عالمنا اليوم صار يشهد فوضى وتسيباً لحقاً العديد من المفاهيم المتداولة ولفأها بغموض والتباس، ما سبب لدى العديد من المتلقين نوعاً من العماء المعرفي والغموض الفكري، زادته عمقاً وسائل الإعلام المعاصرة غير المتخصصة التي صارت تتداول وتروج تلك المفاهيم كأسلحة جديدة تنشر مختلف أنواع الاضطراب الفكري والتشويش المعرفي؛ مما يجعل العديد من تلك المفاهيم المستمدة من الحقل الديني أو الأخلاقي أو السياسي معرضة، في الغالب، لأنواع من الابتذال والتوظيف الإسقاطي الذي يطال من ثمة حياتنا الفكرية، قبل أن تسري آثاره السلبية في حياتنا الاجتماعية والسياسية.

ويكفي أن ننظر اليوم إلى مفاهيم من قبيل «الأصولية» و«البدعة» و«السنة» أو مفاهيم «الإرهاب» و«التطرف» و«الحدثة» و«التسامح» و«التفتح» . . . للوقوف على مبلغ ما صارت تشكو منه هذه المفاهيم من اضطراب في المضمون، ومن توظيفات أيديولوجية، وما تضره من مطامع سياسية، وما تتعمده من استفزازات فكرية وأخلاقية. ولا سبيل لإيقاف ذلك التسبب في المفاهيم ومنع هذا التوظيف السلبي لها إلا بنهج مقارنة علمية موضوعية تتيح للملتزم بها القدرة على المراجعة والتمحيص، والنقد والتحليل، ووضع النقط على الحروف، بما يكفل التعرف على الحقيقة والتمييز بين الحق والباطل في المعرفة، والغث والسمين في المواقف والمعاملات.

وإذا كان رفع الالتباس عن مفاهيمنا المتداولة يمثل مقصداً فكرياً ومطلباً مستعجلاً، فإن المقصد العملي من ذلك يتجلى في

كون المفاهيم التي تتعرض لذلك النوع من التسبب في التداول والاستعمال، ليست بالأمور الهينة ولا هي بالقضايا الشكلية أو العرضية في حياتنا اليومية؛ ولا هي بالتصورات الطوباوية التي انقطعت صلتها بالواقع المتغير؛ فبقدر ما تتأثر حياتنا الخاصة والعامة بالظرفية الاقتصادية، والعوامل الاجتماعية والأحداث السياسية، تتأثر قبل ذلك وأثناءه وبعده بطبيعة المفاهيم المتداولة التي تسري حمولاتها، إيجاباً أو سلباً، إلى جوهر سلوكنا الأخلاقي، وتتجلى آثارها في صلب حياتنا الاجتماعية والسياسية.

وليس بالمستغرب بعد هذا إذا كان العديد من مراكز البحث الاجتماعي والأنثروبولوجي والسياسي في بلاد الغرب اليوم، صار يولي أهمية بالغة لتاريخ المذاهب والأفكار والنظريات والمفاهيم في تاريخنا الإسلامي المشترك؛ إدراكاً من تلك المراكز والأوساط الأكاديمية لقدرة الأفكار والنظريات والمفاهيم على البقاء والتجدد و«الترحل» في الزمان والمكان، والتجلي عبر صور مختلفة ومتباينة في شتى مظاهر حياتنا اليومية المعاصرة، لا أدلّ عليها من عودة مصطلحات ومفاهيم إلى السطح بعد أن كنا نعتقد أنها قد توارت ودلت على ذهاب أسبابها القديمة، من قبيل مفهوم «السنة» و«الشيعة» و«الخوارج» والولاء والبراء... وغير ذلك من المفاهيم والمصطلحات الكلامية التي صارت، بجانب مفهوم الإرهاب والأصولية، من أكثر ما يتداوله الإعلام المعاصر في العالم بأسره، بعيداً عن أي مقارنة علمية وفهم موضوعي!

لذا فالأجدر بنا نحن أن نبادر، قبل غيرنا، إلى رصد تاريخنا الفكري ومراجعة مفاهيمنا الحضارية، رصدًا ومراجعة يبتغيان تعميق الفهم وضبط المعاني وتصحيح التصورات.

ونظرًا لذلك الارتباط الواقع والمتوقع بين مفاهيمنا وحياتنا العملية وممارساتنا اليومية، فقد صار مؤكدًا أن إصلاح أوضاعنا العملية رهين بإصلاح مفاهيمنا وأحكامنا، خاصة منها تلك الأحكام والتقييمات المتسمة بالقطع، والحائمة حول معاني الرفض والقطيعة والإقصاء والتبذير والتكفير! خصوصًا أن كل القرائن تشير إلى طغيان الأسباب والاعتبارات السياسية التي من شأنها أن تعمق الخلاف، فينعكس ذلك على الجانب المفاهيمي، ثم يسري أثره حتى إلى الجانب العقائدي! وهذا حري أن يدعونا نحن أبناء العصر إلى مراجعة العديد من أحكامنا القطعية التي انتشرت بيننا دون ضابط شرعي أو عقلي، والتي ترفض «الاختلاف» وتصم غيرها بالابتداع، إن لم ترمه بالمروق والكفر!

إن مراجعة هذا التسبب الفكري وتصحيح ذلك العنف في الأحكام والمواقف قد بات أمرًا ضروريًا وواجبًا مستعجلًا، مستلهمين في سبيل ذلك منهج القرآن الكريم في تصحيح المفاهيم وترشيدها وفي الدعوة بالحسنى، ومستهدفين في الأخير استئناف عطائنا الفكري وإسهامنا في بناء الحضارة الإنسانية التي شكلت التجربة الإسلامية فيها المرحلة الفصل واللينة الأساس، بفضل عنايتها الفائقة بإعادة إقامة صرح الحضارة الإنسانية لا على

«معجزات» تنبهر بها الأبصار وتكلّ عنها العقول، ولكنه بالأولى صرح حضاري جديد يطلق العقول من عقالها ويشغلها بقيم كبرى ومفاهيم تحقق إنسانية الإنسان؛ قيم ومفاهيم عكستها بامتياز «التجربة الإسلامية» الأولى في مختلف تجلياتها الروحية والفكرية والمادية.

غير أن الملاحظ أن الدرس «الكلامي» الملقن أكاديميًا في جامعاتنا لا يزال يتعامل مع التراث الكلامي كخريطة تصنيفية ودليل لتاريخ «الملل والنحل»؛ بل إن ذلك الدرس لم يبرح يؤكد دائماً تبنيه المواقف الأيديولوجية القديمة القائمة على تلك الرؤية الإقصائية المؤسسة على «حتمية الافتراق» وضرورة الاصطفاف وراء هذا المذهب أو ذاك... وكأنا حين نعيد التأريخ لعلم الكلام بهذه الطريقة لا نتنبه أننا نُصَبّ أنفسنا طرفًا في ذلك «الاختلاف» ونرغم أنفسنا أن نصبح «منخرطين» في ذات الهموم السياسية والظرفية الاجتماعية التي ولدت تلك المواقف الكلامية القديمة؛ وذلك من شأنه أن يحجب عن المؤرخ المعاصر إدراك حقيقة الاختلاف بين المذاهب والاتجاهات الكلامية الكبرى، ويفوّت عليه فرصة وضع اليد على الأسباب الحقيقية التي أوجبت تلك الاختلافات ومراجعة التعليقات والمبررات التي روجت لها كتب «الملل والنحل».

إن اعتقادنا راسخ بأن بعض الدارسين المعاصرين لتاريخ الفكر الإسلامي، إذا كانوا قد انتبهوا إلى دور الأسباب السياسية

والاجتماعية في نشأة ذلك الخلاف الكلامي، فإن تفسير ذلك الخلاف لا يزال قاصراً في نظرنا ما لم ننتبه بعد ذلك إلى المبررات والأسباب التي ترجع إلى الحقل اللغوي، المصطلحي والمفاهيمي، الذي كان دوره عميقاً في توسيع شُقة الخلاف بين المتكلمين وفي استمرار «سوء التفاهم» بينهم في تصور إشكالاتهم النظرية وقضاياهم العلمية... من ثم وجب المزج بين تلك الأسباب السياسية والاجتماعية وهذه الأسباب اللغوية، إذا أردنا حقاً فهم الخطاب الكلامي في الإسلام؛ خاصة بعد أن صار بعض مفاهيم ومصطلحات هذا الخطاب تُبعث من جديد بدلالاتها القديمة، وتطفو على حياتنا الفكرية والسياسية المعاصرة ولا تتأخر جهات وجبهات داخلية أو خارجية، في توظيفها «كأسلحة» للاختراق أو معاول للهدم وتصفية الحساب!

«من هنا نعلم» أهمية الوقوف على طبيعة «الاختلاف» في تاريخ الإسلام، و«من هنا نبدأ» المراجعة النقدية لنماذج من المفاهيم والمصطلحات المتداولة في ذلك الاختلاف.

I

«الفتح الأكبر»

والحاجة إلى الحوار والحجاج

«الإنسان حيوان اجتماعي»، وهو لذلك «كائن سياسي»! تلك مقولة يونانية يُستدل عليها غالباً من التراث الفلسفي والسياسي اليوناني، داخل النظام الأثيني خاصة. غير أننا لا نعدم دليلاً قوياً أيضاً على صدق تلك المقولة وعلى تجذرها لو وجهنا نظرنا شطر الفكر الإسلامي كله، منذ عرف نشأته الأولى في القرن السابع للميلاد. وهو فكر يظل بلا ريب مستغلقاً على الفهم، إذا لم نأخذ بعين الاعتبار أبعاده السياسية ومواقفه الفكرية، الطامحة بالأصل أو بالتبعية إلى تحقيق بديل أو بدائل سياسية.

ولم يكن ممكناً إدراك «السياسة» كمجال وفضاء محيط بمختلف أصناف واتجاهات الفكر الإسلامي، لولا أن هذا الفكر قد ترعرع في مناخ فكري احتلت «السياسة» فيه المقام الأول، ولعب الحوار والجدل والصراع السياسي الدور البارز في حركاته الاجتماعية، الشيء الذي يجعلنا نقرن المقولة اليونانية السابقة بأختها الإسلامية التي جاءت على لسان الشهرستاني في قوله⁽¹⁾:

(1) الشهرستاني، (محمد)، الملل والنحل، بيروت: دار المعرفة، طبعة ثانية،

1975م، ج1، ص 21-22 [نشر على هامش الفصل لابن حزم].

«وأعظم خلاف بين الأمة، خلاف الإمامة. إذ ما سل سيف في الإسلام على قاعدة «دينية» مثلما سل على الإمامة في كل زمان! وما كان بالإمكان أن تسل السيوف من أجل هذه الإمامة [السلطة السياسية] لولا اعتقاد راسخ بضرورة «السلطة» في التغيير الاجتماعي، ولولا تجربة سياسية وإعداد سياسي سابق، عاشهما حاملو تلك السيوف، منذ أن أصبحوا ينتمون لمجتمع واحد و«لأمة» أصبحت موحدة، تحددت هويتها تجاه المجتمعات والأنظمة السياسية الأخرى المجاورة، كتنقيض وبديل لها، على المستوى العقائدي والممارسة الأخلاقية والسلطوية أيضاً».

وهكذا وحتى نستطيع أن نتلمس عن قرب حضور المشكل السياسي في نشأة كبرى الفرق الكلامية التي تولدت عن ذلك «الخلاف الأكبر» في الإسلام، من الممكن أن نترث قليلاً كي نقف محللين لتلك «الظاهرة» أو التجربة الإسلامية الأولى، التي طالما أعلنت كل «الفرق» الكلامية ارتباطها بها ودفاعها عنها وهي ظاهرة أو تجربة تتقاطع فيها، هي الأخرى، العناصر العقدية والسياسية والاقتصادية، والتي ستظل هذه العناصر عالقة بها، خصوصاً في وعي الرواد الأوائل من علماء الكلام.

إن الذين عاشوا وشاركوا، بكيفية أو أخرى، في «أعظم خلاف بين الأمة»، والذين جاؤوا بعدهم مباشرة لقيموا المواقف وراجعوا الأحداث، كانوا جميعاً يملكون «وعياً» قوياً بالأهمية القصوى لتجربة «سياسية» فتية سابقة، تمثلت فيما يمكن نعتة

وتسميته بـ «الظاهرة الإسلامية» الأولى، التي اتخذت من «المدينة» مركز انطلاقها، والتي صار نقل السلطة فيها من ممثلها الأول - الرسول ﷺ - إلى خلفائه، مشكل المشاكل وأم القضايا المستعجلة، التي يتوقف عليها مصير الأمة الجديدة. من هنا أهمية الوقوف على طبيعة هذه الظاهرة الإسلامية كظاهرة سيكون لها ما بعدها، معرفياً وسياسياً، من حيث إنها ستلعب دوراً تأسيسياً وتأصيلياً لأغلب المصطلحات المتداولة، والمواقف العملية والسياسية لحاملي السيف وعلماء الكلام، من الذين أشار إليهم الشهرستاني.

1- لقد كان لدى أولئك الذين حملوا السيف لفرض اختيارهم السياسي، أو حتى لدى الذين «اعتزلوا الفتن» ووقفوا ينتظرون ما يسفر عنه الصراع، ثم لدى «المتكلمين» الذين حاولوا، فيما بعد، تقويم تتابع أحداث انتقال السلطة وعى بمدى التغيير الفكري والسياسي الذي رافق مجيء الإسلام إلى رقعة العالم القديم، انطلاقاً من جزيرة العرب. وهو تغيير أحدث خلافاً في «ميزان القوى» وأدخل عليه تغييراً كيفياً، وأوجد في مجاله السياسي عناصر جديدة، ظلت تؤثر بعد ذلك في مسيرة التاريخ الفكري والسياسي إلى أمد بعيد. ولعل البعد السياسي لتلك الظاهرة الإسلامية يتأكد بكيفية أفضل إذا تذكرنا تسابق القوتين الكبيرين إذ ذاك، الفرس والروم، إلى إحكام السيطرة على «الجزيرة» وخلق عملاء تابعين، يدينون بالولاء لهما، والتحكم في طرق التجارة التي كانت تعتبر الجزيرة مركزها العصبي. ولقد كان

لفشل غزو الأحباش - الموالين للروم - مركز العرب وأم القرى «مكة» أهمية في تنبيه سكان الجزيرة للأخطار السياسية الخارجية المحدقة بهم⁽¹⁾. كما ازداد شعورهم بهذه الأخطار بعد انتصار الروم البيزنطيين على الفرس، إذ صار الروم يتطلعون إلى غزو «الجزيرة» بعد أن خلا لهم الجو فيها؛ وهو الأمر الذي تأكد عملياً، ما اضطر معه الرسول ﷺ إلى حشد قواته للدفاع عن نموذج مجتمعه الفتى تجاه الطامعين في الشمال⁽²⁾.

ومن جهة أخرى، فقد كان الإسلام وراء ما شهدته المجتمع العربي، قبل غيره، من تغيير عميق في نط الحياة وأهدافها فهو، ومن قلب المجتمع القبلي، يعمل على تأسيس مجتمعه الجديد، وعلى تداول مصطلحات ومفاهيم جديدة، مقابل المفاهيم القبليّة ويحرص، من قلب هذا المجتمع القبلي على أن يقوم بعملية «ترشيد» للمفاهيم القديمة، غير أنه لا يتأخر عن نقدها، إذا ما رأى فيها عائقاً أمام مشروعه البديل، كما هو الحال بالنسبة لموقفه من الاحتكام إلى النعرات العرقية أو العصبية القبليّة... ومقابل ذلك الترشيح للمفاهيم والتصورات القبليّة القديمة، حرص الإسلام على بث ونشر مجموعة من المفاهيم التي لا يمكن أن تُدرك إلا في

(1) الدوري، (عبدالعزیز)، مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي، دار الطليعة، بيروت، ص 4، 1984م، ص 9-10. أيضاً: جواد علي، تاريخ العرب في الإسلام (السيرة النبوية)، مطبعة الزعيم، بغداد، 1961م، ص 56-57، 73.

(2) الشريف قاسم (عون)، نشأة الدولة الإسلامية على عهد رسول الله ﷺ، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1981م، ص 85-89 (الطبعة الثانية).

بعدها الاجتماعي والسياسي، كما لا تُفهم قيمتها إلا بنقائضها في المجتمع القبلي؛ وذلك من قبيل مفهوم «الأمة»، ومفهوم «الجهاد» الذي رسّخ من جهته مفهوم «الدعوة» في تلك الأمة؛ ومفهوم «الشريعة» الذي جاء نقيضاً للأعراف والأحلاف القبلية. إضافة إلى مفهوم العدل والتكليف والمسؤولية الفردية والاستخلاف، والمعروف والمنكر.

أما من الناحية المادية، فقد حطّم الإسلام، منذ استقراره في موطنه الجديد ومنطقة نفوذه الأولى بالمدينة، القاعدة الاقتصادية للمجتمع العربي القديم، القائمة على النظام الربوي الذي كان قد أدى إلى تركيز الثروة في أيدي فئة قليلة، خاصة في مكة أو بين يهود «يثرب»⁽¹⁾. كما أن من النتائج المباشرة «للفتح» العربي تقويضه للإقطاع السائد في الإمبراطوريتين المنهارتين، ورجوع صوافيهما إلى ملكية الدولة و«بيت المال» يتصرف فيها الفلاح مباشرة بتكليف من الدولة وبالاتفاق معها على حد من الخراج أو الضريبة⁽²⁾.

لا ريب أن بروز الإسلام في ظل بيئته الداخلية وظروفه الخارجية كمشروع للإنقاذ، جعل المعاصرين له، عرباً كانوا أم غير عرب، ينظرون إليه كشيء جديد أشبه ما يكون

(1) الدوري، المصدر المذكور، ص 12-13.

(2) الدوري، نفسه، ص 23-26.

بـ«الانقلاب»⁽¹⁾، ما دام قد غيّر من روتينية الحياة الماضية ومن «موازين القوى» الدولية فيها، الشيء الذي اضطر معه هذا البديل الجديد أن يوظّف مبكراً أسلوب النقد لمواجهة سائر العناصر المرتبطة بالتقاليد والأنظمة القائمة والمستفيدة منها. وذلك ما سينعكس أثره على مجال علم الكلام وعلى تحديد منهجه.

2- وإذا كانت أولى «تجليات» الفكر والممارسة السياسيين لدى علماء الكلام ظاهرة في مدى حضور النقد واعتقاد مشروعيته، فإن تأسيس ذلك قد بدأ مع تلك الظاهرة الإسلامية نفسها. ذلك أن مما يلفت النظر في هذه الأخيرة مركزية النقد في الخطاب القرآني؛ ما يعكس قوة المواجهة، ويبيّن أيضاً بأسلوب جديد في طرح القضايا «الدينية»، ما سيكون له أبلغ الأثر على المنهج الكلامي فيما بعد.

فالنص القرآني نفسه طافح بنقد الأوضاع العربية، الفكرية والاجتماعية، ولا يتوانى عن تسفيه ما يعتبره سلبياً في حياة العرب الفكرية وأعرافهم الاجتماعية وأنظمتهم الاقتصادية... كما أن نفس الأسلوب النقدي يرد في مواجهة «أهل الكتاب» الذين يُتهمون غالباً بخيانة الأمانة واستغلال الدين لمصالح اقتصادية⁽²⁾ أو السقوط في نزعة عنصرية ضيقة تُقبر «الدعوة» فيما يشبه حيز ومحيط القبيلة ولا ترتفع بها إلى مستوى «الناس كافة».

(1) نفسه، ص 12-13.

(2) انظر على سبيل المثال، قرآن: التوبة، 34.

وخلافًا لما كان عليه الأمر في النصوص الدينية القديمة، فإن الخطاب القرآني يعرض، لأول مرة في تاريخ الدعوات الدينية الكتابية، القضايا والأطروحات النظرية «الميتافيزيقية» عرضاً نقدياً في أسلوب، يمتزج فيه الحجاج والمناظرة وطلب الإقناع والحرص على البرهنة، وهو الشيء الذي سيعمل سائر المتكلمين وبعض فلاسفة الإسلام على التأكيد عليه وإبرازه وتطويره، انطلاقاً من النص القرآني نفسه . . .

بل إن ابن حزم على المستوى الفقهي رغم تحفظه تجاه مشروعية علم الكلام، وربما بسبب من ظاهريته، لم تغب عنه الأهمية التي يوليها النص القرآني للجدال والمناظرة، ولعملية النقد بوجه عام. فقام من جهته، متقدماً الاتجاه الداعي إلى رفض الحجاج وإبطال الجدل والمناظرة، متّهما إياه بالغفلة عن جملة مفاهيم ومصطلحات في النص القرآني دالة على أنه «لا يُقبل قول أحد إلا بحجة . . . [وأن] من أتى ببرهان ظاهر وجب الانصراف إلى قوله». وعليه «فمن نهى عن المناظرة والحجة فليعلم أنه عاص لله عز وجل»⁽¹⁾ وأنه ينتهي إلى تبني نفس منطق «فرعون» الذي حجر على قومه بقوله لهم ﴿مَا أُرِيكُمْ إِلَّا مَا أَرَىٰ وَمَا أَهْدِيكُمْ إِلَّا سَبِيلَ الرَّشَادِ﴾⁽²⁾ أما الذين قرنوا المناظرة بالشك، فيلزمهم أن رسول الله ﷺ كان شاكاً إذ علّمه ربه تعالى مجادلة أهل الكتاب

(1) ابن حزم، الإحكام، بيروت: دار الآفاق الجديدة، ط 4، 1980، ص 20-21.

(2) قرآن كريم: غافر، 29.

وأهل الكفر وأمره بطلب البرهان وإقامة الحجة . . . » وعليه « فقد صح أن طلب الحجة هو سبيل الله عز وجل ، وصح . . . أن من نهى عن ذلك وصد عنه ، فهو [بنص القرآن] صاد عن سبيل الله تعالى ، ظالم»⁽¹⁾ !

3- ومن جهة أخرى ، فإن المجال ، المصطلحي الجديد في تلك الظاهرة الإسلامية ، سيكون ، خصوصاً بالنسبة للمتكلم في الإسلام ، مناسبة لإغناء وتوسيع فكره السياسي . والواقع أن النص القرآني نفسه طافح بمفاهيم لا يخفى بعدها الاجتماعي والسياسي ، كما لا يخفى تأثيرها الفعلي في المجتمع والفكر الإسلامي ، خصوصاً في مرحلة انبثاقه . ويكفي أن نشير فقط إلى مصطلحات من قبيل : الكتاب والميزان والحكم (بين الناس) بالقسط ؛ والطاعة والأمر ، والاختلاف والتنازع والبغي ، وردّ الشيء المتنازع فيه إلى الله والرسول من دون أي سلطة أخرى ، والميثاق . . . كما أن القرآن لا يكف عن ترديد مفاهيم النصر والقتال والسلام ، والظلم و«المستضعفين في الأرض» والجهاد ، مندداً بالمستكبرين والمترفين الذين يفسدون الحرث والنسل ﴿وَيَقْتُلُونَ الَّذِينَ يَأْمُرُونَ بِالْقِسْطِ مِنَ النَّاسِ﴾⁽²⁾ !

(1) ابن حزم ، نفسه ، ص 22-25 . هذا وبغض النظر عن «المضمون» الذي يحمله ابن حزم لفهوم البرهان أو المناظرة أو الحجة . . . فالمهم بالنسبة لما نحن بصدده ، الاعتراف «بمشروعية» النقد وحق المواجهة الذي يبقى وارداً في كل لحظة .

(2) قرآن كريم : آل عمران ، 21 .

من ثم لا نستغرب الاهتمام الذي يوليه النص القرآني بإبراز ونقد بعض النماذج الأكثر دلالة على الاستبداد الفكري السياسي، ومن ذا يكون ممثلاً لهذه النماذج غير «فرعون» الذي اتخذ منه القرآن مناسبة للتشهير بكل أنواع الظلم والبغي، وبأخلاقيات الاستبداد، كما حرص أن يربط برباط وثيق بينه وبين «قارون»، النموذج الكريه للاستغلال الاقتصادي و«كنز الأموال». وإذا كان «بنو إسرائيل» قد عرفوا فيما بعد نفس مصير عدوهم القديم، فرعون، فلأنهم صاروا، حسب التحليل القرآني لمواقفهم الاجتماعية والفكرية، على نفس نهجه، حيث ﴿كَانُوا لَا يَتَنَاهَوْنَ عَنْ مُنْكَرٍ فَعَلُوهُ﴾⁽¹⁾! ومن ثم، حتى لا يتكرر نفس الخطأ المؤدي إلى الاضمحلال الأخلاقي والسياسي، يلح النص القرآني على ضرورة تكوين جماعة «مستقلة»، داخل الأمة، تحرص على مراقبة مصالح الجماعة وحسن تطبيق الشريعة، وذلك بالاضطلاع بأهم عمل «سياسي»: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وليس هناك موقف ألصق بالمجال السياسي من موقف الأمر والنهي، والمراقبة.

تلك نماذج من المفاهيم والمصطلحات، نظن أن مضامينها السياسية، بالمعنى العام للكلمة، لم تكن لتخفى على القارئ الأول لذلك النص الذي كان «مأدبتهم» اليومية. وسوف تؤدي

(1) قرآن كريم: المائدة، 79.

«القراءات» الأولى لهذا النص ووقوف أصحابها على مصطلحاته وعلى مدى حضور النقد في ثنياه، إلى الاعتقاد بضرورة تكوين «سلطة» سياسية تدبّر الأمر، وتنهج نهجًا سياسيًا سيكون له ما بعده على المستوى الداخلي والخارجي.

II

ترشيد المفاهيم..

من القبيلة إلى «القبيلة»

ومن جهة أخرى، فإن تاريخ «السيرة» يوضح مدى غنى التجربة السياسية التي اضطلع بها الرسول ﷺ، المسؤول الأول عن هذه الظاهرة الإسلامية التي نرصد أبعادها السياسية. ولا شك أن سلطة «دولة المدينة» الفتية، ثم دولة شبه الجزيرة، كانت تتمتع بـ«ولاء» سكان هذه الرقعة الجغرافية الواسعة التي توضححت حدودها، والتي قامت السلطة الجديدة بتعيين ولايتها وأمرائها، وقامت بأولى المحاولات لتنظيم شؤونها الاجتماعية والاقتصادية والجنائية والحربية، وفقاً للتنظيم الجديد الذي رسم «النص» خطوطه العامة. كما أن تلك «السلطة» قامت باسم المجتمع الذي يدين لها بالولاء بمقاتلة أعدائها، بل هددت معاقل القوى الكبرى المتربصة بها، واعتبرت نفسها مبشرة بـ«دعوة» أو بديل يقف على النقيض مما كان سائداً حتى لدى تلك القوى الكبرى.

1- ولا شك أن بعض الإجراءات التي ابتكرها الرسول ﷺ حتى ما كان ظرفياً ومؤقتاً، قد أحدث تغييراً في المجتمع العربي القديم، وأثر من ثم في مواقفه السياسية. لذا فقد مثل نظام المؤاخاة، المؤقت، الذي عقده الرسول ﷺ بين الأنصار

والمهاجرين في المجتمع الجديد بالمدينة ضربة في الصميم للأساس الذي كانت تقوم عليه الروابط القبلية، والقائم على لحمة الدم؛ ومن ثم حل «التآلف» بين المتآخين في المجتمع الجديد محل «الأحلاف» التي كانت تسود العلاقة بين القبائل، بعضها ضد بعض. بل نجد في إحدى وثائق العهد النبوي موقفاً صارماً من هذه الأحلاف، ودعوة إلى الخضوع «للسلطة المركزية» الجديدة، حيث نرى الرسول ﷺ يأمر عامله على بني الحارث بن كعب أن «ينهى، إذا كان بين الناس هيح، عن الدعاء إلى القبائل والعشائر، وليكن دعواهم إلى الله وحده لا شريك له. فمن لم يدع إلى الله ودعا إلى القبائل والعشائر، فليُقطفوا بالسيف، حتى يكون دعواهم إلى الله وحده لا شريك له...»⁽¹⁾. وهذا يعكس دون شك الرغبة في إحلال السلطة المركزية، كشخصية معنوية ذات مرجعية تشريعية، محل التحاكم إلى النعرات القبلية «الجاهلية». لأن الدولة الفتية تشكل البديل الذي يجب أن يلجأ إليه الجميع في كل القضايا المتنازع حولها، وهي «الحكم» في كل ما شجر بينهم⁽²⁾. وهذا هو المقصود من التأكيد على وجوب الرجوع إلى الله أو إلى الرسول ومن يقيمه الرسول نائباً عنه⁽³⁾.

(1) الشريف، قاسم، نشأة الدولة الإسلامية...، ص 320، وثيقة رقم 34.

(2) قرآن: النساء، 65.

(3) قارن أيضاً البندين 24 و 25 من «وثيقة المدينة»، وكذا البنود 41، 46، 52.

نفس المصدر ص 286-287.

2- ومن جهة أخرى فإن أساس النظام الاقتصادي التجاري العربي لم يسلم هو الآخر من النقد، وذلك حين إعلان الرسول ﷺ في خطبة الوداع إلغاء جميع «الديون» المترتبة على النظام الربوي في العهد الجاهلي، تبعاً لتحريم الربا الذي كان يعتبر أهم وسيلة لامتلاك القوة الاقتصادية واحتكارها في يد قلة من أعيان قريش خاصة. ويدخل في هذه الخلخلة التي أحدثها الإسلام في النظامين الاجتماعي والاقتصادي للحياة العربية، إجراءاته العديدة للحدّ من انتشار الرّق؛ وذلك بمحاولته إغلاق أكبر منفذ لنظام الرّق في العصور القديمة، وهو الحرب⁽¹⁾ التي لم تعد في المنظور القرآني مبرراً مشروعاً للاسترقاق. وكذا جعله تحرير الرقاب كفارة للعبد من بعض الصغائر⁽²⁾ والذنوب التي تتكرر من الإنسان في الحياة العادية. بل جعل للرقيق حق «المكاتبة» لاسترداد حريته⁽³⁾. كما جعل من مصاريف بيت مال المسلمين فك الرقاب... ولا ريب أن مثل هذه التدابير، حتى لو كان تطبيقها يتم بطريقة تدريجية متأنية، بل إنها ستصادف عراقيل تفرغها من محتواها، فإن ذلك لم يكن ليتم على العهد النبوي وأوائل الخلافة الراشدة دون أن يخلف أثراً على القيم والمفاهيم الأخلاقية وعلى الأوضاع الاجتماعية والسياسية.

(1) «مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى حَتَّى يُفْخَنَ فِي الْأَرْضِ»، قرآن:

الأنفال، 67؛ «حَتَّى إِذَا أَنْتَضَمُوهُمْ فَنُدَّوْا الْوَثَاقَ» قرآن: محمد، 4.

(2) قرآن كريم: المائدة، 89. النساء، 92، المجادلة، 3.

(3) قرآن كريم: النور، 33.

3- وما دام الأمر قد انتهى بنا إلى الحديث عن العراقيل، فمن المهم الإشارة إلى أن السلطة الجديدة في المدينة قد عانت مصاعب جمّة كما واجهت العديد من المشكلات في سبيل إقناع الأتباع والحلفاء بضرورة التخلي عن تلك المركزية القبلية المشار إليها، وضرورة إحداث «قبلة جديدة» في الولاء. ولعل ما يوضح كل هذا تلك المكانة البالغة التي أعطيت في البداية لمفهوم «الهجرة»؛ هذه الأخيرة التي صارت في الظروف الحرجة لمرحلة «دولة المدينة» واجباً عينياً لا يتخلف، كما أصبح المصطلح محملاً بأبعاد سياسية واضحة: فرغم ارتباط سكان الحواضر والبوادي، على السواء، بروابط دموية متحركة وعلائق اقتصادية، تربطهم بحواضرهم أو بعشائرتهم، فقد أصبح المسلمون، بحكم إسلامهم، وبعد تشكل أول سلطة إسلامية بالمدينة، ملزمين بالهجرة إلى المجتمع الجديد، إلى حدّ صار معه مفهوم «المهاجر» يتضمن الالتزام بالدفاع عن هذا البديل العقائدي - السياسي، الناشئ بالمدينة. كما أصبح اعتناق الإسلام لا يعني شيئاً بالنسبة للمقيم بالبادية والمتهاون عن التعجيل بالهجرة!

ولعل في هذا ما يلقي الضوء على ذلك التقابل الذي تسجله بعض الأحاديث بين مفهومي «المهاجر» و«الأعرابي» إلى درجة أن الرسول ﷺ اعتبر أن من الكبائر «التعرب بعد الهجرة»⁽¹⁾.

(1) نشأة الدولة الإسلامية...، ص 50-51. وكذا: رضوان السيد، الأمة والجماعة والسلطة، بيروت: دار اقرأ، ط 1، 1404هـ-1984م، ص 59-64.

والمفهومان لا يُدركان إلا في مجالهما السياسي: فلا تعني الهجرة أكثر من الالتزام العملي بمنطوق العقيدة الجديدة، حيث يتطلب الأمر الالتحاق بالمركز الذي يشهد تشكل المجتمع الجديد، قصد الإسهام في الدفاع عنه ضد كل القوى المحيطة، داخلياً وخارجياً. ولا ريب أن هذا الهدف الذي يصب في صلب المشكل السياسي، كان وراء الأهمية البالغة التي تعطي لمفهوم الهجرة في القرآن والحديث على السواء. من ثم ندرك السبب في ذلك التحذير، الذي تبرزه تلك النصوص التأسيسية، لمن فضل السلامة والاستقرار على المخاطرة الكاملة والالتحاق بـ«الدولة الجديدة»⁽¹⁾. ولعل «الأعراب» كانوا أكثر من غيرهم مراعاة للعادات القبلية، وأشد ارتباطاً بالمضارب والعشائر، وأكثر رفضاً وأنفة للخضوع للسلطة المركزية أو الالتزام بواجب الإسهام العسكري والمالي نحوها. ولذلك نفهم علة ذلك النقد الذي تطفح به النصوص القرآنية ضد أغلب الأعراب، حينما تنزع عنهم صفة الإيمان بالبديل الإسلامي الجديد⁽²⁾، ما دام هذا الإيمان لا يمكن أن يترجم، خصوصاً في الظروف الحرجة، إلا بالالتزام العملي للدفاع عن الدولة الجديدة، وذلك لن يتم إلا بالمبادرة بالهجرة إلى مركزها المهدد، الذي يجب أن يحظى بأولوية الولاء. ونظراً لدقة هذه الظرفية السياسية فقد عُدَّ من «تعرب» من جديد، بعد هجرته، كالمُرتدّ سواء بسواء! اعتباراً للتأثير السياسي والحربي الذي يمكن أن يحدثه هذا

(1) قرآن كريم: النساء، 97.

(2) قرآن كريم: الحجرات، 14؛ التوبة: 96، 100؛ الفتح، 11.

«التعرب». وقد أولى الرسول ﷺ لمعنى الهجرة كل هذه الأهمية، إلى درجة أنه، في البداية، جعل المسلمين بالمدينة «يتوارثون بالهجرة، والأعرابي [المسلم] لا يرث من [قريبه] المهاجر شيئاً...»⁽¹⁾! ولعل البعد السياسي لمصطلحي الهجرة والتعرب يزداد وضوحاً حين نعلم أن الرسول ﷺ بعد فتح مكة وخضوع الجزيرة العربية كلها للدولة الجديدة، أعلن على الملأ أن «لا هجرة بعد الفتح، ولكن جهاد ونية»⁽²⁾، ما دام لم يعد هناك، بعد الفتح، ما يهدد الدولة الفتية من خطر داخلي، إذ أصبح سكان الحواضر والبوادي، على السواء، يدينون بالولاء للسلطة الجديدة. وبذلك أمكن لهذه الدولة أن تستعد للمرحلة التالية، مرحلة توجيه «الدعوة» إلى خارج الجزيرة. وكأنها بذلك أحلت «الجهاد» محل الهجرة القديمة، وهو بدوره محمّل بدلالات سياسية أيضاً...

وحيث إن الحديث قد وصل بنا إلى الجهاد فإن من شأن ذلك أن يدفعنا إلى إبراز وعي الرسول ﷺ بالانعكاسات السياسية الممكنة لـ«دعوته»، منذ اللحظة الأولى التي ألح فيها على الطابع أو البعد الإنساني الذي أعطاه لها، وهو البعد الذي ابتداءً في مرحلة مبكرة منذ العهد المكي⁽³⁾.

(1) تفسير الطبري، ج6، نقلاً عن رضوان السيد، مرجع سابق، ص 59.

(2) صحيح البخاري، ج6، حديث رقم 2928.

(3) نجد في «كتاب الأحكام» من صحيح البخاري قول الرسول ﷺ: «أعطيت خمساً لم يعطهن نبي قبلي: كان النبي يبعث إلى قومه خاصة، وبعث إلى الناس عامة...» وفي صحيح مسلم: «بعثت لكل أحمر وأسود».

لهذا ترسخ في أذهان المؤرخين في الإسلام وعند كتاب السيرة، كما ترسخ في وعي أوائل المتلقين للدعوة في عصر النبوة، مدى التعارض والتقابل بين البديل الاجتماعي والأخلاقي، وبالتبعية البديل السياسي، في دولة «المدينة» وبين واقع الأنظمة الخارجية التي قام الرسول ﷺ بأول خطوة للاتصال بها. مما يعكس الوعي بهذا التقابل ما روي عن أنس ابن مالك أن النبي ﷺ كتب إلى كسرى وقيصر وإلى النجاشي وإلى كل جبار يدعوهم إل الله. بل لقد توقع الرسول ﷺ في رسالته إلى قيصر أن تقوم سلطة هذا الأخير بالحيلولة دون انتشار الدعوة الجديدة بين رعاياها. ومن ثم جاءت دعوة الرسول لقيصر أن يلتحق بالدعوة الجديدة، وإلا تقول الرسالة - «فلا تحل بين الفلاحين [= الجمهور من المحكومين]»⁽¹⁾ وبين الإسلام أن يدخلوا فيه أو يعطوا الجزية». كما تدل وقائع السيرة، من جهة أخرى، أن الرسول ﷺ كان واعياً بالأخطار المحدقة بالجزيرة من قبل الفرس والروم بسبب استعانتهم بعمالئهم من العرب الغساسنة والمناذرة المجاورين لهم. بل لقد تحقق هذا الخطأ حين عزم الروم على غزو «الدولة» الإسلامية الفتية في عقر دارها، مباشرة بعد انتصارهم على الفرس؛ الأمر الذي حمل الرسول ﷺ على الإعداد لغزوة «مؤتة» في السنة الثامنة من الهجرة⁽²⁾، ثم لغزوة «تبوك» في السنة التالية.

(1) كما أوضح ذلك ابن سلام في كتاب الأموال، الكلية الأزهرية، ص 32 (تحقيق خليل هرأس).

(2) نشأة الدولة الإسلامية، ص 86-89.

4- هكذا ندرك كم كانت حاضرة الاعتبارات «السياسية» في أكثر من موقف اتخذته الدولة الإسلامية الجديدة، على المستويين الداخلي والخارجي. ولهذا سارع ذلك البديل الإسلامي الجديد، في خضم تلك التحديات الداخلية والخارجية، إلى زرع «تقاليد سلطوية» جديدة، وبث مفاهيم سياسية تقدم نفسها كبدايل مناقضة لما كان سائداً على الساحة العربية والخارجية⁽¹⁾. ولا تغفل بعض الأحاديث النبوية عن تحديد بعض تلك المفاهيم السياسية المركزية كمفهوم الطاعة السياسية وشروطها، ومفهوم الأمر، وخطورة الظلم، وضرورة المراقبة، وسواسية الأفراد أمام الشرع⁽²⁾، إضافة إلى المعارضة الصريحة لشكل النظام السياسي القائم في دولتي الفرس وبيزنطة⁽³⁾.

ومن جهة أخرى، على المستوى الداخلي، فقد استطاع الإسلام- رغم طابعه التجديدي الذي حرص أن يظهر به دائماً - أن يبني مشروعه الجديد انطلاقاً من عناصر قديمة أمكن

(1) وقد شعر أحد حاملي هذا البديل بذلك، فأعرب لأحد رجال السلطة خارج الجزيرة قائلاً عما فهمه من الدعوة الإسلامية أنها تهدف إلى إخراج الناس «من عبادة العباد إلى عبادة الله، ومن ضيق الدنيا إلى سعتها، ومن جور الأديان إلى عدل الإسلام...» تاريخ الطبري، ج1، ص 2276، 2277.

(2) انظر هذه المفاهيم خاصة في «كتاب الفتن» من دواوين الحديث النبوي.

(3) لقد اضطر الرسول ﷺ أن يقول لرجل وقف أمامه مرتعداً: «هون عليك فما أنا... بملك... ولا جبار...»! وقارن بالمعنى القدحى لمفهوم الملك في هذه الفترة، قرآن كريم: النمل، 34؛ الكهف، 79.

«ترشيدها» وتشذيبها وتوظيفها من جديد، خدمة لنفس المشروع. فهو إذ رفض العصبية القبلية أبقى على القبيلة كوحدة اجتماعية، بعد أن وظفها داخل فكرة الأمة كوحدة «سياسية» تخضع لقانون وشرع واحد يعيد تنظيم الحياة الأخلاقية والاقتصادية والسياسية.

وجاء ميثاق أو «صحيفة المدينة» في البداية، معربة بوضوح عن ارتباط المشروع السياسي بهذا البديل واحتوائه سائر عناصر المجتمع الجديد، حتى اليهود منهم، فإنهم «أمة مع المؤمنين».

ونستطيع أخيراً، في ضوء هذا الحضور السياسي الذي رافق ميلاد وتطور «الظاهرة الإسلامية» إبداء ملاحظتين أساسيتين: أولاهما إسهام مميزات خصائص تلك الظاهرة في إبراز مبررات الاصطدام مع القوى الموجودة على الساحة الخارجية، وهو اصطدام لم يكن مستبعداً، خصوصاً أن هذه القوى لم تستغ أن يتحمل «الدعوة» الجديدة أقوام كانوا، إلى الأمس القريب، محطّ ازدراء؛ علاوة على كون هذه الدعوة قد أضحت فعلاً تغري «رعايا» تلك القوى السياسية الخارجية، بعد أن صاروا يرون فيها منقذاً سياسياً وعقائدياً... وسوف يشعر «المتكلمون» بضرورة الاستمرار في تحمل هذه الدعوة واستئناف نشرها، بمعزل عن السلطة السياسية الإسلامية نفسها.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن ذلك الانصهار و«التآلف» بين عناصر المجتمع الإسلامي الجديد الذي شرع في وضع لبناته الأولى، وشكل «أمة» واحدة ولكنها قابلة للتوسع، لم يكن ليتم

ذلك الانصهار دون أن يشهد، خاصة بعد فترة النبوة، استمرار الصراع بين المفاهيم العقدية والسياسية الإسلامية الجديدة وبين التقاليد القبلية التي توارت زمن النبوة؛ ما سيكون له انعكاس واضح على تطور المجتمع والفكر وعلى علم الكلام بوجه خاص.

5- اعتباراً لكل ذلك يتحتم القول إن الإسلام يمتلك في ذاته وبحكم بنيته وخطابه الأساسي، وانطلاقاً من صورته التي أتى بها إلى الوجود كمجدد وناقد ومراجع ومصحح؛ يمتلك أكثر من غيره من الوسائل والمبررات التي تجعل ممارسته «الحوار» ضرورة شرعية وأمرًا مطلوبًا؛ شريطة أن يكون القصد من الحوار مع الآخر المخالف ليس هو التلفيق، بل التوفيق الذي يسعى إلى معرفة الواقع والوقوف على أسباب الخلاف وتطور الأحداث والمواقف الفكرية والعملية، قبل الحكم لها أو عليها حكماً بالقسط قائماً على أساس من العلم والمعرفة. ثم إن القرآن لصريح في وجوب ربط علاقة من الحوار قائمة على الود والتعايش مع الآخر المخالف، سواء في الأمور العقدية أو الأمور العملية الأخلاقية: فبخصوص الاختلاف مع الآخر في الأمور العقدية لا سبيل لبحث الخلاف أو تقليص شقته إلا بالرجوع إلى العقل كقاسم مشترك بين الناس وإلى الفطرة المتأصلة في كل إنسان؛ فإذا كان المسلمون مطالبين بالتصديق بما عند ذلك المخالف قائلين له: ﴿آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَا أُنزِلَ إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطَ وَمَا أُوتِيَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَمَا أُوتِيَ النَّبِيُّونَ مِنْ رَبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ

مُسْلِمُونَ»⁽¹⁾ فإنه لن يبق من سبيل للحسم في الخلاف العقائدي إلا بالاحتكام إلى ضمير الإنسان وعقله. وفي غياب هذين الأصلين الأساسيين ما على المسلمين الذين صدقوا بما عند مخالفيهم إلا أن يُبرؤوا ذمتهم من عواقب ذلك الخلاف ويعلنوا لمحاورهم بالقول: «تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ وَنِسَاءَنَا وَنِسَاءَكُمْ وَأَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَلْ لَعْنَةَ اللَّهِ عَلَى الْكَاذِبِينَ»⁽²⁾. ومع هذا وعلى الرغم من الخلاف البائن الذي قد ينشأ بين الناس على المستوى العقائدي فإن القرآن يسارع إلى تذكير أتباعه بضرورة الحفاظ على كل الروابط التي تبقي على علاقة المودة مع المخالفين لهم عقائدياً: «وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ»⁽³⁾، «ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ»⁽⁴⁾.

هذا ورغم ظهور الإسلام بنزعتة النقدية الإصلاحية «كناسخ» لغيره من الديانات الكتابية التي طالتها انحرافات وتجاوزات، فإن ذلك لم يثنه عن الاعتراف بالحق الشرعي في الوجود لتلك الأديان، بل إنه يبادر ليعطيها فرصة للإسهام في بناء المجتمع الواحد، وهذا ما تنفيه اليهودية والمسيحية الرسميتان لغيرهما. بل

(1) قرآن كريم، البقرة، 136.

(2) قرآن كريم، آل عمران، 61.

(3) قرآن كريم، العنكبوت، 46.

(4) قرآن كريم، النحل، 125.

إن الرسول ﷺ قد أقام ذلك الحق المنوه به على أساس اعتقادي في الإسلام، قائم على ذمة أو عهد أو «ميثاق» لا يتم إيمان المسلم إلا بحفظه؛ وقد بلغ من منزلة ذلك العهد في الإسلام أن كان من بين آخر ما حذر الرسول ﷺ أمته من كل محاولة لخرقه... وذلك أمر تفرد به الإسلام في معاملة المخالفين له في العقيدة، ومثل فتحاً غير مسبوق في تاريخ العلاقة بين الديانات. وتلك علة قوية من علل بقاء الأقليات اليهودية والنصرانية قائمة في ظل المجتمعات الإسلامية القديمة، شرقاً وغرباً؛ في حين زالت الأقليات المسلمة وفيت في ظل المجتمعات الوسطوية التي سادت فيها المسيحية كما مثلت ذلك بوضوح الأندلس بعد نهاية الحكم الإسلامي فيها⁽¹⁾.

أما بخصوص الاختلاف مع «الآخر» في الأمور العملية فالمبدأ القرآني واضح بهذا الصدد وشواهد عديدة ومتضافرة، والقاعدة

(1) لهذا لا يسمح المسلم لنفسه أن يدنس «الكتاب المقدس» اليهودي أو المسيحي أو يطعن في رموزه وأنبيائه؛ في الوقت الذي كان فيه تدنيس القرآن الكريم أو التطاول على مقام رسول الله ﷺ من طرف بعض أبناء الغرب انعكاساً لتربية مترسخة منذ القرون الوسطى ومعرفة مشوهة مسبقة يتلقاها الإنسان الغربي عن الإسلام، حتى لو كان مقطوع الصلة بالبيعة أو الكنيسة... وليس هناك من سبيل لتجاوز هذه السلبات بغير الأسلوب الذي سلكه القرآن الكريم في تدبير الاختلاف ودعوته لأهل الكتاب إلى ضرورة الاحتكام إلى الضمير الإنساني وإلى العقل المشترك وإلى «الكلمة السواء»، التي هي الكلمة العادلة المستندة إلى قيم العقلانية والحوارية والأخلاقية.

القرآنية بخصوص هذا الأمر تصرح بأنه: ﴿لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾⁽¹⁾، وبموجب هذا المبدأ القرآني فإن الكف عن العدوان العقدي، وعن العدوان السياسي، خاصة في أجلى مظاهره وهو الاستعمار والطرده من الأرض، إن الكف عن ذلك كفيل بإقامة جسور من الحوار المتكافئ بقصد التفاهم، وجسور من التسامح والتعايش بقصد التساكن. وتلك هي مقاصد «التعارف» الإنساني بالمصطلح القرآني.

هكذا ندرك كيف كان الطريق في الإسلام ممهداً لتقبل مشكلة الخلاف والتنظير لشرعيته، حتى صار مفهوم الخلاف حاضراً بقوة في أشهر علوم الإسلام وهما الفقه وعلم الكلام، هذا الأخير الذي سيضطلع بدور التنظير لمشروعية الخلاف ومعالجة طرق تدبيره. وقبل أن نوضح لاحقاً منزلة هذا العلم في الإسلام كعلم للمناظرة والحوار بامتياز، وك ممارسة فكرية امتزجت فيها أحياناً كثيرة المضامين العقدية بالاعتبارات السياسية، لا بد من التنبيه إلى أن تأسيس المناظرة والحوار لدى علماء الكلام إنما بدأ لديهم بمناسبة رجوعهم الدائم إلى النص الذي أصبح «مأدبة» للمسلمين، فوجدوه مصدراً غنياً ونموذجاً ممتازاً لممارسة الحوار وطرح آراء الغير ومناظرته.

(1) قرآن كريم، الممتحنة، 8.

والواقع أنه خلافًا لما كان عليه الأمر في النصوص الدينية السابقة، فإن القرآن تميز لأول مرة في تاريخ الدعوات الدينية الكتابية، بعرضه القضايا والأطروحات العقدية عرضًا نقديًا في أسلوب واضح يمتزج فيه الحجاج والمناظرة وطلب الإقناع والحرص على البرهنة؛ وهو الأمر الذي سيحرص سائر المتكلمين وبعض فلاسفة الإسلام على التأكيد عليه مع تطويره انطلاقًا من القرآن الكريم نفسه.

III

في تدبير الاختلاف بين المسلمين

1- لنسجل تلك المسألة الأساسية في تعامل القرآن الكريم مع مفهوم الاختلاف، ألا وهي تقريره أن «الاختلاف» ظاهرة طبيعية وتجلُّ من تجليات الحياة الإنسانية؛ ما يعكس «الاختلاف» صورة من صور التنوع في الخلق وميداناً لتدبر آيات الله في خلقه⁽¹⁾، يدل ذلك الاختلاف في مستوى الحياة الاجتماعية على كون هذه الحياة تمثل «مزيجاً» دائماً من الخير والشر، والصواب والخطأ، والنجاح والفشل؛ إنها ابتلاء دائم بالخير والشر يخوضه الإنسان في سعيه الدائم نحو حياة أفضل⁽²⁾، وحيث إن طبيعة هذه الحياة «المزيج» قد اقتضت اختلاف قدرات الناس فيما يبذلونه من اجتهاد وسعي نحو الأهداف والمقاصد المنشودة، فإن ذلك اقتضى بالأولى اختلافهم في مستوى إدراك وتصور تلك الأهداف والمقاصد والاهتداء إلى سبلها الناجعة؛ الأمر الذي يعني أن هذا الاختلاف واقع ليس فحسب بين المسلمين وغيرهم من المخالفين لهم في الدين؛ بل إنه اختلاف واقع وطارئ على حياة المسلمين أنفسهم.

(1) ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالاختلافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ﴾ قرآن

كريم، الروم 23.

(2) ﴿وَنَبَلُّوكُم بِالْشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً﴾ قرآن كريم، الأنبياء، 35.

غير أن ذلك الاختلاف الحادث بين مطلق الناس، إذا كان من منظور الإسلام، يجب أن يُبقي على علاقة الود والتعايش بين المسلمين وغيرهم، فبالأولى أنه يُبقي كل اختلاف طارئ على المسلمين فيما بينهم، على جماعتهم كأمة واحدة، تحتكم إلى العدل والإنصاف وتتطلع أكثر إلى تجاوزهما نحو التواد والتراحم «كالجسد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى»!

هكذا يتضح أن القصد واضح في ضرورة الحفاظ على تلك الوحدة الجامعة قائمة كالجسد الواحد، دون أن يعني هذا إنشاء مجتمع «مثالي» أو إلغاء الاختلاف والتنوع الممكن والطبيعي الذي يصب في نفس القصد المذكور المتمثل في تلك الوحدة الجامعة. بل إن من شأن ذلك التنوع بين الناس أن يكون عامل إثراء وتعاون و«تعارف» وتبادل للخيرات والمصالح والمنافع «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ»⁽¹⁾. والآية بقدر ما تقرر حكماً عاماً هو واقع الاختلاف والتنوع، الناتج مع ذلك عن وحدة الأصل، والشامل رغم هذا لكل النوع الإنساني في مختلف تجمعاته؛ فإن الآية المذكورة تلغي كل تمييز أخلاقي وقيمي قائم على محض ذلك الاختلاف والتنوع الطبيعي، وتجعل محل «إنسانية» الإنسان في مقدار ما يتحلى به من قيم التقوى والفضائل الجامعة.

(1) قرآن كريم، الحجرات، 13.

غير أن هذا التبرير الإيجابي في القرآن الكريم لواقع الاختلاف ولمشروعيته الأصلية قد جعله يبدي معارضة ويطلق تحذيراً من كل اختلاف آخر من شأن الإبقاء عليه الرجوع بالنقض على وحدة الأمة والرمي بها في أتون المنازعة والفتنة والفرقة وإسقاطها في وحل الفناء والاندثار ﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ﴾⁽¹⁾! والتحذير المضمن في هذه الآية يفيد بأن المجتمع الإسلامي لا مفر أن يتمتع بكل عناصره الواقعية التي من بينها احتمال الاختلاف، فلا مطمع لجعله مجتمعاً مثالياً ولا «مدينة فاضلة»!

ومن اللافت للانتباه أن القرآن الكريم، وهو يتابع الأحداث الكبرى والمصيرية في المجتمع الإسلامي الفتى، مقوماً المواقف ومسداً الاختيارات والتوجهات؛ وبعد تعرضه للنتائج الوخيمة التي ترتبت عن غزوة أحد إثر مشاوره رسول الله ﷺ لأصحابه فأشاروا عليه بالخروج إلى لقاء الأعداء خارج أسوار المدينة، بعد أن كان من رأيه عليه الصلاة والسلام أن يتحصن بداخلها... إن القرآن الكريم، وهو يعالج الأضرار النفسية التي لحقت بالمسلمين إثر ذلك الخيار وإثر عصيان فئة من الجنود أوامر رسول الله ﷺ، حرص أن يؤكد ضرورة الالتزام بالشورى والتشاور في مثل هذه الأمور المصيرية. لأن الضرر الحاصل بعد المشورة في

(1) قرآن كريم، الأنفال، 46.

غزوة أحد ليس راجعاً للتشاور والتداول ونزول الرسول عليه الصلاة والسلام على رأي الأغلبية، وإنما علة الضرر خارجة عن ذلك المنهج الذي هو المشورة التي تظل الأسلوب الأفضل لتدبير المسلمين أمورهم العامة خصوصاً عند المواقف المصيرية وقد سجل القرآن الكريم كل ذلك في قوله تعالى: ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ لنتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ﴾ (آل عمران، 159).

2- بيد أن ذلك الاختلاف الواقع أو المتوقع إذا ما تعلق به مصير الأمة وتأثر به الاستقرار الطبيعي، وتحول من سبب للتعارف والتعاون والإصلاح إلى علة للتنازع والتنابد والفرقة والفساد؛ وجب اعتباره ظاهرة سلبية يجب الإسراع إلى معالجتها و«تدبيرها» بأنجع الوسائل وأقربها إلى الحكمة والعدل والإنصاف؛ بغية إصلاح الوضع والحفاظ على وحدة الصف، بل حتى حينما تستنفد سائر الوسائل السلمية لفظ النزاع، ويضطر المسلمون إلى اللجوء إلى القوة لفضه، فإن ضابط هذا الاختيار الأخير يظل كذلك مقدراً بضرورته ومضبوطاً بضابط العدل والإنصاف لإنهاء النزاع بين المختلفين؛ وذلك بإيقاف الطرف المعتدي وإرغامه على الرجوع إلى التفاوض والصلح وفقاً لتلك المبادئ والقيم المنوه بها ﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلَحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى

فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ فَإِنْ فَاءَتْ فَأَصْلَحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ⁽¹⁾.

3- إن الإسراع بإنهاء النزاع ولسد أبواب الفرقة بأنجع الوسائل مقصد مستعجل وهدف مطلوب، ولكنه لا يتحقق إلا بالتزام أخلاق الإنصاف والعدل والإحسان. وإذا كان المفروض في أمة الإسلام أن تعطي من نفسها المثل والقدوة في نشر هذه القيم والالتزام بها⁽²⁾، فإن القرآن الكريم يلح من الناحية العملية والتنظيمية على ضرورة أن تضطلع دومًا جماعات من عقلاء المسلمين وممثليهم ومفكريهم بمهمة تذكير الآخرين بتلك القيم الكبرى وتنبيه المجتمع إلى ضرورة الالتزام بها ومراعاتها في الحياة الخاصة والعامة⁽³⁾. هكذا صار القرآن الكريم بمفاهيمه الخاصة وبمصطلحاته التي نحتها في المجتمع الإسلامي الفتي مناسبة للمسلمين عامة لتوسيع مداركهم الفكرية وإغناء مضامين قيمهم الأخلاقية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية، وذلك من حيث إن النص القرآني طافح بتلك المصطلحات والمفاهيم التي لا تخفى فيها

(1) قرآن كريم، الحجرات، 9، وانظر أيضًا قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾ النساء، 59.

(2) ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ آل عمران، آية 104.

(3) ﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ التوبة، 122.

تلك الأبعاد التي نوهنا بها، كما لا يخفى تأثيرها الفعلي في المجتمع عامة وفي الفكر الإسلامي خاصة.

والواقع أن القرآن طافح بمصطلحات ومفاهيم لا يخفى بعدها الاجتماعي والسياسي، كما لا يخفى تأثيرها الفعال في المجتمع والفكر الإسلامي، خصوصاً في مرحلة انبثاق هذا الفكر ونشأته الأولى. ويكفي أن نشير فقط إلى مصطلحات من قبيل: الكتاب والميزان والحكم (بين الناس) بالقسط؛ والطاعة والأمر، والاختلاف والتنازع والشورى والفرقة والبغي، ورد الشيء المتنازع فيه إلى الله وإلى الرسول... كما أن القرآن لا يكف عن ترديد مصطلحات النصر والقتال والسلم والصلح و«المستضعفين في الأرض». مندداً بالذين يفسدون الحرث والنسل ﴿وَيَقْتُلُونَ الَّذِينَ يَأْمُرُونَ بِالْقِسْطِ مِنَ النَّاسِ﴾ (قرآن كريم، آل عمران، 21).

والملاحظ بصدد مفهوم الاختلاف أن القرآن الكريم يطرحه كظاهرة اجتماعية طارئة بالضرورة على الاجتماع الإنساني، مشدداً على أمرين اثنين: أولهما كون الاختلاف برز إلى الوجود بسبب الموقف من «القيم» والاحتكام إليها؛ وهو ما عبر عنه القرآن الكريم «بالكتاب» و«بالحق» وبضرورة احتكام الناس في اختلافاتهم إلى تلك القيم؛ أما الأمر الثاني الذي يؤكد عليه القرآن في تفسيره لهذا المشكل، فهو أن الاختلاف المشار إليه بين الناس إنما وقع خاصة بسبب الطغيان والظلم السياسي الذي وقع بين هؤلاء المختلفين، وهو الظلم الذي عبر عنه القرآن الكريم بالبغي، تماماً كما بغى

فرعون على قومه ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِي مَا اخْتَلَفُوا فِيهِ وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَاتُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ﴾ (1).

من ثم لا نستغرب الاهتمام الذي أولاه القرآن الكريم لنقد بعض النماذج الأكثر دلالة على الاستبداد الفكري والسياسي المؤدي إلى الفرقة والاضمحلال والفناء؛ ومن ذا يكون ممثلاً لهذه النماذج السلبية غير «فرعون»، الذي اتخذ منه القرآن الكريم مناسبة للتشهير بكل أنواع الظلم والبغي والاستبداد، مثلما حرص أن يربط برباط وثيق بينه وبين «قارون» النموذج الكريه للاستبداد والاستغلال الاقتصادي و«كنز الأموال»... وإذا كان بنو إسرائيل قد عرفوا فيما بعد نفس مصير عدوهم القديم، فرعون، فلأنهم صاروا حسب التحليل القرآني لمواقفهم الاجتماعية والفكرية، على نفس نهجه حيث ﴿كَانُوا لَا يَتَنَاهَوْنَ عَنْ مُنْكَرٍ فَعَلُوهُ﴾ (قرآن كريم، المائدة، 79). ومن ثم وحتى لا يتكرر نفس الخطأ المؤدي إلى الفرقة وإلى الاضمحلال الأخلاقي والسياسي، يلح القرآن الكريم على ضرورة تكوين جماعة «مستقلة» داخل الأمة تحرص على احترام القيم الأخلاقية الكبرى ومراقبة مصالح الجماعة وحسن

(1) قرآن كريم، البقرة، 213؛ قارن حول الموقف القرآني من هذا المشكل، رضوان السيد: الأمة والجماعة والسلطة، دراسات الفكر السياسي العربي، بيروت: دار اقرأ، ط1، 1984م، ص 31-36.

تطبيق الشريعة؛ وذلك بالاضطلاع بعمل أساس وهو «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» على وجهه الصحيح ووفق ضوابط معرفية ومقاصد علمية سوف يفيض المتكلمون والأصوليون في تحديدها... كل هذا وغيره من الأبعاد النظرية والعملية في القرآن الكريم لم تكن لتخفى على القارئ الأواثل لنصه الذي صار «مادبتهم» اليومية وملجأهم في تنظيم حياتهم وتدبير اختلافاتهم.

الفصل

الثاني

2

«الفقه الأكبر»

كلام في السياسة !

مقدمة: بؤرة الخلاف مشكلة «السلطة»

1- كل من يحاول استقصاء مظاهر الاختلاف في تاريخ الفكر الإسلامي لا بد أن يلاحظ تلك العناية البالغة التي أولتها بعض علوم الإسلام لظاهرة الاختلاف بين المعلمين وتحديد أسبابه الفكرية وعوامله السياسية وتقييم مواقف الفرق والاتجاهات فيه؛ ولعل علم الكلام، بجانب علم أصول الفقه، وهما من أهم علوم الملة، ليعتبران نموذجين في باب رصد مظاهر وأسباب الخلاف بين المسلمين، بل إن تاريخ علم الكلام ذاته يصبح غير قابل للفهم إلا باعتباره انعكاساً طبيعياً لظاهرة الاختلاف ومحاولة متجددة لمعالجة آثاره السلبية أو لاستثمار مظاهره الإيجابية. ولقد بلغ من عناية علماء الإسلام بمشكلة الخلاف وابتكار وسائل لتدبيره أن جعلوا منه موضوعاً قائم الذات في مصنفاتهم، بل إن الإمام أبا حنيفة، وهو

المفكر السني الأصيل، حرص أن ينعت علم الكلام الذي نوهنا به «بالفقه الأكبر»، إشارة منه إلى حاجة هذا العلم الذي يخوض في الخلافات مزيد فقهٍ ودرايةٍ وفهمٍ لإدراك ما حصل حوله خلاف خاصة إذا ما تداخلت في هذا الخلاف عوامل فكرية وأخرى سياسية وعملية؛ مما يتطلب حقاً من كل دارس ومراجع لتاريخ المسلمين فقهاً دقيقاً «بما عمت به البلوى»، خاصة منها البلوى الكبرى، التي ارتبطت بمشكلة السلطة أو «الخلافة» وظلت دوماً الشغل الشاغل لمفكري الإسلام ولجمهور المسلمين على السواء.

وهكذا وانطلاقاً مما أصلنا له سابقاً بخصوص الاختلاف كظاهرة طبيعية وسوية، يجب علينا التنبيه إلى أن خيرية أو نموذجية عصر السلف الأول والمجتمع الراشدي لم تكن تعني أبداً خلو هذا

المجتمع أو ذلك العصر من مظاهر النقص وعوائق الإصلاح... .
 بقدر ما تكمن تلك الخيرية في نجاح الإسلام في تكوين جيل من
 الأفراد والقيادات حرصت أن تلتزم قبل غيرها بمجموعة من «القيم
 الجديدة»، وأصرت أن تواجه كل المثبطات والعوائق الذاتية
 والموضوعية، الواقعة أو المتوقعة؛ موقفه بأنها تعيش في عالم
 «مزيج» لا يتمحّض فيه بالضرورة الخير من الشر والصالح من
 الفساد والحلال من الحرام، ولكنه مع ذلك يمثل عالماً قابلاً
 للإصلاح والترشيد وجديراً بأن تتحقق فيه كرامة الإنسان، وعليه
 فإن ذلك الانصهار أو الاندماج أو التآلف الذي نجح الإسلام في
 تحقيقه بين عناصر المجتمع الإسلامي الجديد والذي شرع في وضع
 لبناته الواقعية، وشكل «أمة» واحدة ولكنها قابلة للتوسع؛ لم يكن
 كل ذلك ليتم دون أن يشهد، خصوصاً بعد فترة النبوة، استمرار
 التجاذب والصراع بين المفاهيم العقدية والسياسية الإسلامية
 الجديدة وبين العديد من التقاليد القبلية التي توارت زمن النبوة؛
 ولكنها لم تلبث أن عادت لتفعل فعلها في المجتمع؛ وذلك ما
 سيكون له انعكاس واضح على تطور المجتمع والفكر عامة وعلى
 علم الكلام خاصة.

2- إن هذا الصراع أو الخلاف الطبيعي يلزمنا بتسجيل هذه
 الحقيقة التي تضافرت عليها كل الشواهد، ألا وهي أن أول خلاف
 نشب بين المسلمين بعد وفاة الرسول ﷺ كان خلافاً سياسياً
 الطبيعة هم مشكلة السلطة أو الحكم أو «الخلافة» كما اصطلح

عليها فيما بعد. ولم يكن ذلك الخلاف في البداية فكرياً أو عقائدياً، بل حتى المذاهب الكلامية الأولى التي سيفرزها ذلك الخلاف السياسي حول السلطة، من خوارج وشيعة وقدرين ومرجئة ومعتزلة، لن تبدي في بداية نشأتها اهتماماً وانشغالاً إلا بذلك الخلاف السياسي؛ ولن تلجأ إلى تبرير الانشغال بتلك «الكبائر السياسية» فكرياً أو دينياً إلا في مرحلة زمنية لاحقة؛ ما يدل على أولوية التدابير السياسية التي كانت تمثل في الغالب الإطار العام الذي يفسر طبيعة الخلاف الذي طغى على سطح الحياة الاجتماعية بعد فترة النبوة. في ضوء هذا ندرك المغزى البعيد لقولة الشهرستاني، وهو أحد أشهر مؤرخي الفكر الإسلامي: «وأعظم خلاف بين الأمة خلاف الإمامة؛ إذ ما سُلَّ سيف في الإسلام على قاعدة دينية مثلما سُلَّ على الإمامة في كل زمان»⁽¹⁾.

لهذا كان اجتماع السقيفة الذي عقده كبار الصحابة بعد وفاة رسول الله ﷺ للنظر فيمن يخلفه في تدبير شؤون المسلمين العامة أول مناسبة تجلت فيها الصورة الأولى لبعض المفاهيم ذات الأبعاد السياسية والتي ستبلور مع الاتجاهات الكلامية المختلفة. ومن المهم أن نسجل في هذا الصدد أن ذلك الاجتماع شهد منافسة بل صراعاً وجدلاً توضحت فيه لدى كل الأطراف وحدة القيم والمبررات والأدلة التي تُكسب السلطة شرعيتها داخل «الأمة»،

(1) الشهرستاني، محمد «الملل والنحل»، بيروت: دار المعرفة، ط2، 1975م ج1، ص 21-22 (نشر على هامش كتاب «الفصل» لابن حزم).

وهي نفس القيم والمبررات التي ستنبك مختلف الاتجاهات الكلامية على تحليل مضامينها السياسية؛ هذا وما لا شك فيه أنه كان للمنزلة التي احتلتها قبيلة قريش في الجاهلية والإسلام في نفوس العرب جميعاً، كما كان للكثرة العددية الوافدة من تلك القبيلة على عاصمة الإسلام المدينة؛ الدور الحاسم في انتخاب أول خليفة في الإسلام. غير أن الجدير بالإشارة إليه أن اجتماع السقيفة، بالرغم مما شهد من اختلاف المواقف وتداول للحجج وللمبررات، فإن ذلك الاجتماع كان أيضاً مناسبة لتبلور ثلاثة مفاهيم أساسية لم يكن للناس بها عهد قبل هذا الوقت وسيكون تأثيرها بالغاً في المجتمع الإسلامي عامة: أول تلك المفاهيم، مفهوم «الجماعة»، هذه الجماعة التي أضفت «الشرعية» على بيعة أول خليفة للمسلمين رغم معارضة أقلية حاولت زعزعة نفوذ قريش في نفوس العرب... أما ثاني المفاهيم التي برزت مبكراً في اجتماع السقيفة فكان مفهوم «وحدة السلطة» التي وجب أن تكون ممثلة في جهة واحدة، بل جعلها مقسمة في أكثر من طرف... علاوة على مفهوم ثالث وهو «الشورى» التي أصبحت الطريقة المقبولة والمشروعة لتداول السلطة مع الإسلام. ومع أن الخلاف كان واضحاً وطبيعياً متوقعاً بين عدة أطراف كان كل منها يدافع عن أسبقيته في الاضطلاع بمسؤولية تدبير الحكم، فإن مستند الجميع في الدفاع عن موقفه كان تلك المفاهيم التي نحتها الإسلام لأول مرة لتدبير الخلاف في المجتمع.

3- غير أنه مع اعترافنا بقيمة هذه المفاهيم التي رفعت إلى مستوى المبادئ لتدبير الشأن السياسي، إلا أنه كان للعامل القبلي دوره الواضح في مواجهة المجتمع الإسلامي الفتى للعديد من المشكلات السياسية والاجتماعية والاقتصادية كذلك، استدفع لاحقا بذلك المجتمع إلى فوضى «فتنة كبرى» اتسمت أحداثها بالعنف الذي تولدت عنه «كباثر» سياسية ستصبح الشغل الشاغل للإنسان المسلم منذ هذا الوقت المبكر؛ خصوصاً أن مجموعة من «الطلقاء» الذين تأخر إسلامهم إلى يوم الفتح، وعلى رأسهم زعيم قريش القديم أبو سفيان، كانوا يتحينون الفرص ويستغلون بعض الخلافات ليوغروا صدور هذه الفئة ضد تلك، ويحيوا من جديد النعرات القبلية؛ بل كانت لهم اليد الطولى في تعكير صفو العلاقة بين الخليفة الثالث عثمان بن عفان رضي الله عنه وبعض المعارضين الذين جاؤوه متذمرين من التصرفات السياسية والاقتصادية للولاة الذين كانوا جميعاً من عصبية أبي سفيان، بني أمية، فأدى ذلك إلى «الفتنة الكبرى» التي أسفرت عن مقتل الخليفة الثالث قبل أن يطال الاغتيال فيما بعد الخليفة الرابع علي بن أبي طالب كرم الله وجهه .

كل هذا يجعلنا نؤكد أن المشكل السياسي قد مثل هكذا الإطار الذي سيحدد المناقشات الجدلية بين المسلمين، ما دام ذلك المشكل كان - منذ هذه الفترة المبكرة - المناخ الذي يتنفسه المسلمون؛ فأينما حلوا وارتحلوا هناك انشغال وحديث عن «البيعة»

و«الشورى» و«الفتنة» ومرتكب الكبيرة و«الجماعة» لذلك مثلت تلك الأحداث الدامية بين المسلمين مناسبة لكشف الغطاء عن التناقض، المصحوب بصراع متنامٍ، بين المفاهيم السياسية التي أصَّلها الإسلام وبين تلك التقاليد المرتبطة بالعصبيات القبلية، ما يجعلنا نلتقي نموذجين متقابلين من التصورات والمفاهيم في تدبير الشأن العام وتداول السلطة، لن تلبث التطورات اللاحقة أن تعمق الفجوة بينهما، وأن ينصب اهتمام علماء الكلام فيما بعد على تحليلهما وتعليل الأحداث من منظورهما وتوظيفهما أيضاً في حركاتهم السياسية.

الممارسة السياسية والتأسيس للشرعية

ليس من السهل وضع حدود فاصلة تقطع ما بين الخطابين الكلامي والفقه في الإسلام، ما دام هناك تداخل وتواصل بين العقدي والعملي في التجربة الإسلامية الأولى؛ واعتباراً كذلك للقدرة التي أبدتها العديد من رموز الثقافة الإسلامية في الاضطلاع بالوظيفتين معاً، وظيفة «المتكلم» ووظيفة الفقيه - الأصولي.

وسوف يدرك ابن خلدون أهمية هذا التواصل بين العلمين وينبه إلى أبعاد تأثير الخطاب الكلامي في تطوير وإغناء علم أصول الفقه ذاته.

ولعل هذا التقارب والتداخل بين الفقه والكلام - ورغم حملات التشويه التي استهدفت هذا العلم الأخير من طرف مؤرخي الفرق - هو الذي حمل في وقت مبكر الإمام أبا حنيفة على اعتبار علم الكلام «فقهًا أكبر»⁽¹⁾. بالمقارنة مع فقه الفروع

(1) عبدالرازق، (مصطفى)، تمهيد لتاريخ الفلسفة في الإسلام؛ القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط2، 1379هـ-1959م، ص 208، 268، 288.

خاصة. وذلك، منه إشارة إلى ذلك التواصل والتداخل بين العقدي والعملي في الإسلام؛ ومن ثم تأكيداً لحاجة هذا العلم إلى مزيد «فقه» ودراية وفهم؛ وتنبهها كذلك إلى مبلغ ارتباط هذا العلم بالوسط «المعرفي» والسياسي في الإسلام. وبغض النظر عن نوعية «الموقف الكلامي» الذي يضيف عليه الإمام أبو حنيفة هذه الشرعية وعن تصوره لمضمونه - اعتباراً لخلفياته المقول عنها «سنية» - فإنه يبقى أن الخطاب الكلامي يقتضي بالأولى «فقهًا، دقيقًا بمقاصده، من شأنه أن يجعل صاحبه على دراية تامة بـ«ما عمت به البلوى»؛ لا البلوى المتعلقة بشروط التكيف الأخلاقية، ولكنها البلوى الكبرى التي ارتبطت «بمشكلة الخلافة» واستمرت إلى عصر أبي حنيفة الشغل الشاغل للمجتمع الإسلامي.

نود التأدي من ذلك إلى القول بأن الإسلام، كظاهرة مؤطرة تاريخياً واجتماعياً، كان مؤهلاً ليفرز «مفاهيم» وممارسات سياسية، بالمعنى العام للكلمة، طالما اعتبرت مناقضة لتلك السائدة في الدولتين العظيمتين اللتين سيضطر لمواجهةيهما. وكان اجتماع «السقيفة» بعد وفاة الرسول ﷺ أول مناسبة تجلت فيها الصور الأولى لبعض المفاهيم ذات المنحى السياسي، التي ستبلور مع الاتجاهات الكلامية المختلفة. ومن المهم أن نسجل في هذا الصدد أن ذلك الاجتماع شهد صراعاً بين الأطراف لاكتساب حق التوجيه والقرار السياسي، وكأنه صراع «مشروع» وطبيعي بين أتباع الدعوة في مرحلتها الجديدة. وفي خضم هذا الصراع والجدال توضحّت،

لدى الاتجاهات المتصارعة، وحدة المبررات و«الدلائل» التي تُكسب السُّلطة شرعيتها داخل «الأمة» وهي ذات المبررات التي سوف يقوم رجل العلم (المتكلم ثم الفقيه بعده) بإبرازها كشروط للدخول إلى السلطة من بابها المشروع.

1- وهكذا وفقاً لأطروحة ابن خلدون خاصة، فقد كان للمنزلة التي احتلتها «قریش» في الجاهلية والإسلام في نفوس العرب جميعاً، وللكترة العددية الوافدة من تلك القبيلة - المركز على «المدينة» الدور الحاسم في بيعة أول «خليفة» في الإسلام. ومن هنا سيتبلور في اجتماع «السقيفة» مفهومان سيكون لهما شأن في تبلور الفكر السياسي في الإسلام. أولهما مفهوم «الجماعة»، هذه الجماعة التي أضفت الشرعية على بيعة الخليفة الأول، رغم معارضة «خزرجية» ضعيفة، خاصة، حاولت زعزعة نفوذ قریش القديم في نفوس العرب؛ وثاني المفهومين يتعلق بـ«وحدة السلطة»، الذي هبَّ عمر بن الخطاب لإثباته ضد الحباب بن المنذر الخزرجي، الذي دعا إلى اقتسام تلك السلطة بين الخزرج وقریش بقوله «منا أمير ومنكم أمير»⁽¹⁾! وقد اعتبر عمر بن الخطاب عدم اجتماع الكلمة على ممثل واحد للسلطة العليا هو عين الفساد وباب «الفتنة»⁽²⁾.

(1) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، بيروت، دار القاموس الحديث، د. ت -

ج 3، ص 207-210.

(2) رضوان السيد، الأمة...، ص 73-74.

وفي نفس السياق المتعلق بتبلور مفاهيم وتقاليد سياسية جديدة، ندرك في ضوء النظرة الخلدونية أيضاً، أن احتجاج أبي بكر بالحديث المروي عن مركزية قريش ونفوذها المعنوي والمادي، لا يمكن أن يفهم إلا في ضوء تلك الاعتبارات السياسية العملية. ومهما يكن شأن هذا الحديث من الصحة أو الوضع⁽¹⁾، فإن كل صيغه المروية تحرص على تقييد الطاعة بالمعروف، وتشرط فيها العدل والاستقامة، وتأمّر بنقضها عند عدم الالتزام بشروطها... ومعلوم أن خطبة أبي بكر بعد بيعته قد عكست كل ذلك بكيفية واضحة⁽²⁾، مثلما عكست وعيه بعمق الاختلاف بين ما يؤسسه من مفاهيم وتقاليد سياسية جديدة، وتلك السائدة في الدولتين العظيمين خاصة. وفي هذا الصدد نفهم ما سيحرص أبو بكر على توضيحه حينما يقترح تولية عمر بن الخطاب خليفة بعده، فيؤكد خاصة «إني ما استخلفت عليكم ذا قرابة...»⁽³⁾. ولعل هذه الرغبة في تأسيس تقاليد سياسية جديدة هي التي جعلت عمر بن الخطاب

(1) انظر تشكيك إمام الحرمين الجويني في صحة هذا الحديث، الجويني عبد الملك، الغياثي، ط2، 1401 هـ، ص 80-82 (تحقيق عبد العظيم الديب) انظر كذلك: بخيت، عبد الحميد عصر الخلفاء الراشدين، دار المعارف، بمصر، ط4، 1977م، ص 61-63.

(2) الطبري، مصدر مذكور، ج3، ص 428-429.

(3) ابن هشام، السيرة، مصر: المكتبة التجارية، ج4، ص 338. وهذا ما سيؤكدّه الخليفة الثاني نفسه حينما وافق على تعيين ابنه عبدالله ضمن مجلس الشورى المكلف باختيار الخليفة، لكنه اشترط أن يحضره مشيراً فقط، «ولا شيء له من الأمر»!

يصف السرعة التي تمت بها مبايعة الخليفة الأول بكونها «فلتة» ولا يجوز الاستئنان بها مستقبلاً! إذ ليس في الناس «من تنقطع إليه الأعناق مثل أبي بكر» على حدّ قول بن الخطاب⁽¹⁾. ومن ثم فمن رأيه أنّ «من دعا إلى إماره نفسه أو غيره من غير مشورة من المسلمين، فلا يحل لكم إلا أن تقتلوه»⁽²⁾.

2- وإذا كانت التدابير الاقتصادية والإدارة والسياسة «للفاروق» عمر بن الخطاب، ستصير نموذجية في «لاوعي» المتكلمين، كما لدى العديد من الفقهاء، فإن وعي هذا الخليفة بالاختلاف في الممارسة السياسية ومفاهيمها، يتجلى على أكبر مستوى. ويكفي دليلاً على ذلك لجوءه خاصة إلى سلمان الفارسي، ابن الأكاسرة والعارف بأنظمتها وتقاليدها السياسية، مستفتياً إياه: «أملك» أنا أم خليفة؟! ويأتي جواب سلمان موضحاً التناقض بين المفهومين على أساس طبيعة الممارسة السياسية: «إن أنت جيت من أرض المسلمين درهماً، أو أقل، أو أكثر ثم وضعته في غير حقه، فأنت ملك غير خليفة»⁽³⁾! وسوف يستمر هذا التقابل لفترة طويلة في تاريخ النظريات السياسية في الإسلام، خاصة داخل الخطاب الكلامي. ولم يجد علي بن أبي طالب ما يحذر به أهل الكوفة من معاوية بن أبي سفيان وأنصاره،

(1) سيرة ابن هشام، ج4، ص 337-338.

(2) العسقلاني (ابن حجر) فتح الباري، الرياض، مكتبة الرياض الحديثة، ج12، ص 124.

(3) طبقات ابن سعد، ج3.

سوى مقارنة سلوكهم السياسي بالأسلوب الذي كان متبعاً في الدولتين المطاح بهما، الكسروية والهرقلية، حيث قال: «... والله، لو ولوا عليكم لعملوا فيكم بأعمال كسرى وهرقل»⁽¹⁾!

ومن جهة أخرى، ومهما كانت أبعاد هذا الوعي بالاختلاف فإن لتطور الأحداث والمواقف على المستوى الداخلى أكبر الأثر في تبلور جل المواقف الفكرية والسياسية. فقد عرف المجتمع الإسلامي الجديد، خاصة أواخر عهد الخليفة الثالث عثمان بن عفان، تطوراً، انتقل بفضل من مجتمع بسيط إلى مجتمع مركب متعدد العناصر؛ كما عرف أسلوب الحياة القبلية تحولاً نحو نظام «الدولة» في غياب تقاليد سياسية مترسخة.

3- والواقع أن الخليفة عمر بن الخطاب كان، بعد سلفه أبي بكر، أكثر من غيره إدراكاً لما يمكن أن يشكله العامل الاقتصادي، والانشغال بـ«المال» من خطر على الاضطلاع برسالة «الدعوة» فحاول لذلك علاجاً، ندركه من خلال إصراره على استبقاء كبار الصحابة بجانبه، وضنه بهم عند استئذانهم له بالخروج للجهاد؛ خوفاً منه أن تشغلهم «الغنائم» عن مهمة «الدعوة» التي كانوا شهداءها وحمايتها الأوائل. ولم تكن صرامة عمر بن الخطاب تجاه «أموال» ولاته ولا معارضته تقسيم أراضي «السواد» المفتوحة، إلا محاولة منه لمنع تكديس الثروة في أيدي قليلة. وهذا المقصد هو الذي حمله على رفض اقتراح بتقسيم أراضي الشام على الفاتحين

(1) بخيت، عبد الحميد، عصر الخلفاء الراشدين، ص 264.

معللاً ذلك بقوله: «تريدون أن يأتي آخر الناس ليس لهم شيء»⁽¹⁾! ومن ثم أصبحت الأراضي المفتوحة ملكاً عاماً لبيت مال المسلمين، يتتفع بها الأشخاص وتوظفها الدولة للمصلحة العامة، وخصوصاً لأجل مواصلة «الدعوة» التي كان عمر أحرص على استمرارها.

ولعلنا واجدون في التغيير الاقتصادي الذي أصاب الحالة المالية لعبد الرحمن بن عوف، النموذج الذي كان يخشاه عمر بن الخطاب. فقد اكتسب هذا الصحابي ثروة أخذت من وقته الشيء الكثير، جعلت بعض الأتباع الجدد يبدون استغرابه لهذا «الانقلاب»، فقال له بعد أن رأى انشغاله بإصلاح أراضيه الجديدة، وهو قد زاره ليرى أثر «الدعوة» عليه: «فما لنا نزهد في الدنيا وترغبون فيها؟! ونخفّ إلى الجهاد وتثاقلون عنه؟! وأنتم خيارنا وسلفنا وأصحاب رسول الله ﷺ»⁽²⁾! بل إن عبد الرحمن ابن عوف نفسه لم يكن بغافل عما أصبح يشكّله هذا المال من «فتنة» على المستوى الفردي والنفسي، قبل أن تتحول في عصر عثمان إلى فتنة جماعية وسياسية! حيث نجده يعبر عن تخوفه من أبعاد هذه الفتنة الاقتصادية، وقد سلم منها أصحابه من «الدعاة» الأوائل، فيقول: «... قُتل حمزة، وهو خير مني، فلم يوجد له

(1) رضوان السيد، مرجع سابق، ص 84.

(2) العقاد، عباس محمود، العبقريات الإسلامية، دار الفتح، القاهرة 1957م،

ما يكفّن به إلا بردة؛ ثم بسط لنا من الدنيا ما بُسط، وقد خشينا
أن تكون حسناتنا قد عُجّلت لنا»⁽¹⁾.

(1) نفس المرجع، ص 781.

II

الخلاف السياسي

وصراع المفاهيم

1- في ضوء ذلك التطور السياسي والاجتماعي يجوز اعتبار الفتنة الأهلية التي وقعت آخر عهد الخليفة الثالث إفرازاً طبيعياً لتلك التقلبات السريعة، أكثر مما هي راجعة لمحض تصرفات فردية: إن الانتقال السريع من بيئة صحراوية إلى بيئة زراعية طرح بحدة مشكلة التوزيع التي حاول عمر بن الخطاب، قبل غيره، الوقوف في وجهها واقترح حلول مؤقتة لها. غير أن المشكلة ستزداد عمقاً بفعل التنظيمات الإدارية على عهد عثمان وبفعل دخول الولاة «السياسيين» حلبة الصراع الاقتصادي، ما أثار تخوف أبي ذر الغفاري، كما هو معلوم... وفي هذا الصدد نفهم ما رواه صاحب «فتوح مصر»⁽¹⁾ من أن الخليفة عثمان أراد تولية عمرو بن العاص والياً على مصر، وأن يولي عبد الله بن أبي سرح على خراجها. غير أن عمرو بن العاص رفض ذلك معللاً موقفه قائلاً: «أنا إذن كماشك البقرة بقرنيها وآخر يحلبها»!!

ومن جهة أخرى فقد لعب العامل القبلي دوره في «الفتنة الكبرى»؛ «فالقبايل تحولت من حياة تنقل إلى حياة استقرار، ومن

(1) ابن عبدالحكم، فتوح مصر.

الاعتماد على الرعي إلى الاعتماد على العطاء والرزق، ومن وحدات منفصلة إلى وحدات اجتماعية في دولة ذات سلطة مركزية»⁽¹⁾. كما زاد من عنف رد فعل هذه القبائل المستوطنة الأمصار الجديدة، ما رأوه من تركيز السلطة والولايات بين بعض الأمويين من عصبية الخليفة، وما لاحظوه من عرب المدن من تنامي ثرواتهم بتعاطي التجارة. وقد كان للتوقف المؤقت للفتوح في هذا الظرف دوره في تقليص تدفق الأموال المنقولة على القبائل، ما عكس في الأخير تحولاً اجتماعياً عبّرت عنه بوضوح ظاهرة الفتنة الكبرى وما تلاها من فتن مشابهة⁽²⁾، اختلطت فيها الدوافع الاقتصادية بالمبررات السياسية والعوامل القبلية. هذه الأخيرة التي كانت تتحين فرصتها للظهور منذ «مجتمع السقيفة»؛ حيث توجه أبو سفيان، زعيم قريش القديم، إثربيعة أبي بكر، إلى علي بن أبي طالب وقال له، كما يورد ذلك القاضي عبد الجبار المعتزلي⁽³⁾: «أرضيتم يا بني عبد مناف أن تلي عليكم تيم؟! امدد يدك أبايعك، فلا ملأتها خيلاً ورجلاً! ولكن الحيلة لم تنطل على علي بن أبي طالب، فردّ عليه قائلاً: «أمسك عليك، فطالما غششت الإسلام! وكأنه بذلك يرد عليه بما قرّرتة إحدى «وثائق المدينة» على العهد النبوي: «فمن لم يدع إلى الله، ودعا إلى القبائل والعشائر فليقطفوا بالسيف...».

(1) الدوري، (ع)، مرجع سابق، ص 19-20.

(2) نفسه، ص 19؛ رضوان السيد، مرجع مذكور، ص 156-157.

(3) المغني في أبواب العدل والتوحيد، ج20، القسم I، ص 283.

غير أن ما يثير انتباهنا، أن أحداً لم يقم يدعو، في خضم ذلك الصراع المتعددة الأسباب، إلى «حق إلهي» في الاستئثار بالسلطة أو التشكيك في مشروعية «البيعة» وحق «الجماعة» في المراقبة والمحاسبة. بل وفي خضم ذلك الصراع برز وعي لدى الأغلبية بضرورة الحفاظ على سلطة تحدث قطيعة مع طبيعة النظامين السَّاساني والبيزنطي المطاح بهما. وهو وعي نما في ظل الخلافة الراشدة ثم برز بشكل أوضح عند محاولة معاوية بن أبي سفيان الخروج عن خط تلك السياسة، فيواجهه عبد الرحمن بن أبي بكر قائلاً: «ولكنكم تريدون أن تجعلوها «هرقلية»، كلما مات هرقل قام هرقل»⁽¹⁾! وبذلك بدأت تبلور بعض المفاهيم ذات البعد السياسي في مقابل المفاهيم الكسروية أو البيزنطية؛ فمقابل التراتب الطبقي الفئوي، تنشأ مفاهيم الأمة، والشورى، والعقد، والبيعة، والولاية، والطاعة «في المعروف»... غير أن الفرق الكلامية، كفرق سياسية، هي التي ستضطلع قبل غيرها بمهمة تأصيل وتحديد مثل تلك المصطلحات الجنينية؛ خاصة بعد محاولة بني أمية الاستئثار بالسلطة، و«تراجعهم» عن مقتضيات تلك المفاهيم والمصطلحات، وعن نظرة جمهور المسلمين إليها كـ «سوابق» إجماع ملزمة، ما أدى في آخر الأمر إلى تحويل الخلافة «ملكاً عضوضاً» وقيام ردود فعل فكرية وسياسية، تمخضت عنها أولى المواقف «الكلامية».

(1) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج3، ص 199.

2- وبذلك ندرك أن المشكل السياسي، بالمعنى العام للكلمة، مثل الإطار الذي سيحدد المناقشات الجدلية الكلامية، ما دام ذلك المشكل قد مثَّل، في هذه الفترة، المناخ الذي يتنفسه المسلمون؛ فأينما حلوا وارتحلوا هناك حديث عن البيعة، والفتنة، ومرتكب الكبيرة والجماعة... وستصبح فترة الخلافة «الراشدة»، رغم مشاكل تجربتها، ورغم كونها لم تنته إلى تنظيم عملي لـ «مؤسسة» لنقل السلطة وتطبيق الشورى، «المرجع» الذي سيتخذ منه علم الكلام وجل المواقف السياسية المعارضة، النموذج المستلهم للمفاهيم السياسية، مع محاولة توظيفها كسلاح لتحقيق طموحاتها السياسية عبر فترات طويلة من تاريخ الإسلام! وعلى الرغم من الاستقرار الذي عرفه حكم معاوية بعد أن دشَّنه بكيفية رسمية تحت غطاء مفهوم «الجماعة»! فإن عهده عرف تغييراً شمل أهم مكتسبات مرحلة الخلافة الراشدة التي اكتسبت هويتها كنقيض للممارسات السلطوية في دولتي كسرى وهرقل. وتوجَّ معاوية تلك القطيعة مع تلك الخلافة حينما فرض بالقوة ابنه يزيد وريثاً للملكه! ولذلك وقع في روع العديد من الصحابة أن ريحا من عهد الكسروية والقيصرية قد انبعث ثانية في أرض الإسلام.

3- ومعلوم أن «مقدمات» هذا التحول كانت كامنة منذ العصر الجاهلي وفي بداية صدر الإسلام؛ وتمكن بنو أمية من احتلال منزلة في نفوس العرب جعلتهم يتمتعون بأهم المناصب السياسية والعسكرية، الشيء الذي حدَّ أنياب بني أمية على حد قول

المقريري⁽¹⁾. بل إن الخليفة الأول، أبا بكر، لم يكن غافلاً عن أخطار الاستغلال السياسي لتلك المنزلة «القبلية»، فاضطر ليقول ليزيد بن أبي سفيان حين أرسله إلى الشام: «يا يزيد! إن لك قرابة عسيت أن تؤثرهم بالإمارة؛ وذلك أكثر ما أخاف عليك بعدما قال رسول الله: «من تولى من أمر المسلمين شيئاً، فأمر عليه أحداً محاباة، فعليه لعنة الله...»!⁽²⁾ بل إن عمر بن الخطاب، من جهته، كان أيام خلافته يمتحن أبا سفيان كلما قدم من عند ابنه معاوية حين ولايته على الشام؛ ظناً منه أنه قد تزود من عند ابنه بمال كثير غير مستحق، ولم يكن ظن عمر يخطئ في ذلك!

ولعل ما كان يوشي بإمكانية ذلك التحول، أننا نجد أبا سفيان هذا يعتبر خلافة عثمان بن عفان - وهو أموي - «انتصاراً أموياً» محضاً، لا علاقة له بتثبيت دعائم المجتمع الجديد؛ حيث نجده يقول لعثمان كما روى ذلك الحسن البصري: «قد صارت - الخلافة - إليك بعد تيم وعدي، فأدرها كالكرة واجعل أوتادها بني أمية، فإنما هو الملك، ولا أدري ما جنة ولا نار!»⁽³⁾. ولم تنطل الحيلة وأهدافها على الخليفة، فطرده من عنده. ولذلك سيلعب أشراف بني أمية دوراً رئيسياً في توسيع فجوة الخلاف بين عثمان

(1) المقريري، النزاع والتخاصم بين بني أمية وبني هاشم. نقلاً عن: فتحي عثمان، التاريخ الإسلامي والمذهب المادي في التفسير، الكويت، الدار الكويتية، ط1، 1969م، ص 238.

(2) الغزالي، محمد، الإسلام والاستبداد السياسي، مرجع سابق، ص 190.

(3) العقاد، العبقريات الإسلامية، ص 823.

والمعارضين، وتشير المصادر هنا بأصابع الاتهام إلى مروان بن الحكم الذي كان يخاطب المعارضين من نفس المنطلق السابق لأبي سفيان، فيقول لهم: «جئتم تريدون أن تنزعوا مُلكنا...»⁽¹⁾.

ولذلك مثل مقتل الخليفة الثالث مناسبة لكشف الغطاء عن التناقض، المصحوب بصراع متنامٍ، بين المفاهيم السياسية التي رافقت الظاهرة الإسلامية الجديدة، وبين تلك المفاهيم الأخرى المرتبطة بالعصبية القبلية... ولعل المنزلة الممتازة للعصبية الأموية في نفوس العرب، وطول المدة التي قضاها معاوية والياً على الشام، بعد وفاة أخيه يزيد، قد مكنتاه من كسب قاعدة عريضة من الأتباع الذين لعب المال دوراً واضحاً في استمالتهم إليه؛ حتى إن عقيل بن أبي طالب، وهو أخ الخليفة الرابع، ترك أخاه وأقبل معاوية بالشام، وانحاز إليه طمعا في ماله وهو يفوه بذلك الاعتراف الغريب، الذي يعكس مدى التناقض الذي أصبحت تمثله سلطتان في دولة واحدة، سلطة «الخلافة» وسلطة «المُلك»؛ لقد قال عقيل وهو تارك أخاه وقادم إلى معاوية: «إن أخي خير لي في ديني ومعاوية خير لي في دنياي»⁽²⁾!

من ثم عكس الصراع بين علي ومعاوية مواجهة بين نموذجين من المفاهيم السياسية لن تلبث التطورات اللاحقة أن تعمق الفجوة

(1) نفسه، 887.

(2) نفسه، ص 870.

بينهما، وأن ينصب اهتمام علماء الكلام فيما بعد على تحليلهما وتعليل الأحداث من منظورهما وتوظيفهما أيضاً في حركاتهم السياسية، وذلك ما سيكون له كبير الأثر حتى على الفقهاء والأصوليين رغم حرصهم ألا يخضعوا لأيّ تأثير كلامي!

III

تدبير الخلاف السياسي

ونشأة الفرق الكلامية

1- لم يعد هنالك شك إذن في أن أشهر خلاف بين المسلمين انصبّ بالأساس على تدبير مشكلة السلطة، وتجمع المصادر التاريخية أن الخليفة الثاني عمر بن الخطاب رضي الله عنه قد بذل محاولات جادة ومجهودات متواصلة لإبراز النموذج الإسلامي الجديد في تدبير السلطة، حيث كرّس نظام الشورى كأساس للتداول السياسي، معتبراً أن السرعة التي تمت بهابيعة أبي بكر كانت «فلتة» يجب ألا يُستنّ بها، وإنما كانت إجراء اقتضته طبيعة المرحلة الدقيقة إثر الصدمة الكبرى المتمثلة في وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم؛ بينما القاعدة في نقل السلطة في الإسلام بعد ذلك تقتضي، على حد قول عمر نفسه، أنه «أَيُّما رجل بايع رجلاً بلا مشورة من الناس فلا يؤمّر واحد منهما»! ولهذا نجده رضي الله عنه عندما أحس بدنو أجله يحرص أن يجمع هيئة كبار المهاجرين للنظر والتداول فيمن يخلفه، وقد كانت تلك «الهيئة» تمثل أهم بطون قريش؛ ونظراً لوضعهم الاجتماعي هذا واعتباراً لسبقته في الإسلام فقد كانوا يمثلون أعلى «هيئة» يوكل إليها مشكل الحسم في مثل هذه القضايا المصيرية، كما أنها كانت «هيئة» قابلة للاتساع بحكم سبق

ودرجة البلاء في إقامة صرح المجتمع الإسلامي . وسوف يؤكد دور هذه الهيئة آخر الخلفاء الراشدين ، علي بن أبي طالب ، حين قال : « وإنما الشورى للمهاجرين والأنصار ، فإذا اجتمعوا على رجل وسمّوه كان ذلك لله رضًى ، وإن خرج عن أمرهم ردوه إلى ما خرج عنه... »⁽¹⁾ .

من جهة ثانية كان عمر بن الخطاب أكثر من غيره إدراكاً لما يمكن أن يشكله العامل الاقتصادي والانشغال بالمال من خطر على الاضطلاع برسالة «الدعوة» ، فحاول لذلك علاجاً ندركه من خلال إصراره على استبقاء كبار الصحابة بجانبه وضنه بهم عند استئذانهم له بالخروج للجهاد؛ خوفاً منه أن تشغلهم «الغنائم» عن مهمة «الدعوة» التي كانوا شهداءها وحماة الأوائل ، ولم تكن صرامة عمر بن الخطاب في مراقبة أموال ولاته ولا معارضته تقسيم الأراضي على الفاتحين إلا محاولة منه لمنع تكديس الثروة في أيدي قليلة : معللاً موقفه هذا بقوله « تريدون أن يأتي آخر الناس ليس لهم شيء » ! لذا ألحقت تلك الأراضي بملكية الدولة تستأجرها للمحتاجين من عموم الناس .

2- إلا أنه رغم هذه الإجراءات التنظيمية كان لا بد أن تتأثر العلاقات الاجتماعية والسياسية بفعل تلك التحولات الاقتصادية الكبرى التي واجهها المسلمون؛ إذ إن الانتقال السريع من بيئة صحراوية إلى بيئة زراعية تقتضي الاستقرار وتتطلب الملكية

(1) العقاد ، العبقريات 898-899 .

الفردية، طرح بحدة مشكلة التوزيع التي حاول عمر بن الخطاب، قبل غيره، الوقوف في وجهها واقترح حلولاً مؤقتة لها. لكن المشكلة ستزداد عمقا بفعل التنظيمات الإدارية على عهد عثمان بن عفان خاصة بعد دخول بعض الوجهاء والولاة السياسيين، وقد كان جلهم من الأمويين، حلبة الصراع الاقتصادي. ولعل هذا الوضع الجديد هو الذي سيثير تخوف بعض الصحابة على رأسهم الصحابي الجليل أبي ذر الغفاري الذي يجب ألا نفهم موقفه النقدي من جمع المال أنه معارض، كما قيل، لكل تمتع بالحياة أو سعي لكسب الرزق وجمع للمال؛ ولكنه في الحقيقة نظر إلى واقعه المتغير فخشى أن تلهي المسلمين ظروفهم الجديدة عن هدفهم الأساس ألا وهو أنهم أصحاب رسالة ودعوة، قبل أي شيء آخر... وقد وقع ما خشي وحذر منه أبو ذر؛ إذ سرعان ما تولدت عن ذلك الاستئثار القبلي الأموي بالمناصب السياسية والامتيازات الاقتصادية ردود فعل باقي القوى القبلية؛ ما عكس في الأخير تحولا اجتماعياً عميقاً عبرت عنه ظاهرة «الفتنة الكبرى» وما سيتولد عنها من فتن مشابهة، اختلطت فيها الدوافع الاقتصادية بالمبررات السياسية والعوامل القبلية. هذا وتقوم شواهد التاريخ دليلاً على أن المصير المأساوي للخليفة الثالث عثمان بن عفان رضي الله عنه إنما يتحمل وزره في مصر عامله ابن أبي السرح الذي كان يبطش بكل من شكاه إلى الخليفة؛ وفي المدينة حاجبه وكاتبه مروان بن الحكم الأموي، هذا الأخير الذي لعب دوراً رئيساً في

توسيع فجوة الخلاف بين عثمان والناقمين من رعاياه؛ حيث تشير المصادر بأصابع الاتهام إلى مروان الذي سيصبح بعد قليل «خليفة» أمويًا والذي كان يخاطب أولئك المعارضين قائلاً: «جئتم تريدون أن تنزعوا ملكنا من أيدينا!» متوهمًا هكذا أن انتساب الخليفة إلى قبيلتهم يجعل لهم الحق في الاستبداد بالسلطة السياسية والاستئثار بالمنافع الاقتصادية الأمر الذي لم يؤد إلا إلى تفاقم الأوضاع واحتقانها؛ إذ لم تكد الفتنة تخمد بعد أن تدخل علي بن أبي طالب بين الثوار والخليفة ونجح في تهدئة النفوس وإقناع الغاضبين بالانصراف ووعدهم بإصلاح الوضع؛ حتى تدخل مروان المذكور بمقالته تلك فأثارهم من جديد؛ ما جعلهم يتسورون بيت الخليفة عثمان بن عفان ويسارعون إلى قتله رضي الله عنه؛ فذهب ضحية هذا الوضع الجديد المعقد وضحية ذلك الاستئساد الأموي الذي بدا واضحاً مع مروان بن الحكم وعصبيته التي لن تزيدها الظروف إلا استئساداً وقوة في تالي الأيام.

3- وإذا كان علي بن أبي طالب كرم الله وجهه قد أسندت له الخلافة في مثل هذا الظرف الدقيق فقد كان منتظراً أن يواجه عقبات شتى، سواء من طرف المتورطين في الفساد الإداري في العهد السابق، أو حتى من قبل بعض الذين بايعوه على مضض ولكنهم كانوا طامعين في الخلافة أو أنهم تدمروا من إجراءاته الإصلاحية في مجالي السياسة والاقتصاد؛ حيث تحققوا من صرامته في التسوية بين الناس في العطاء وإسقاطه جميع

الامتيازات بعد إعلانه أمام الملاء أن «العدل سعة؛ ومن ضاق عليه العدل فالجور عليه أضيق»! لقد كان ممن تأثر بنتائج هذا الإصلاح وخشي أن تطاله إجراءاته بعض الذي بايعوه من الصحابة كطلحة والزبير بن العوام، وهو ابن عمته؛ فتراجعا عن بيعتهما له وخرجا عليه في حرب عرفت «بحرب الجمل» الأمر الذي حمل العديد من كبار الصحابة من المهاجرين والأنصار على «اعتزال السياسة» والتنديد بالحرب بين الإخوة في الفريقين.

4- غير أن الإمام علي بن أبي طالب إذا لم يفت في عضده ولا استشكل خروج بعض المهاجرين على بيعته، وعلى رأسهم طلحة والزبير - وقد كانا طامعين في الخلافة - فهم على كل حال أقرانه وأنداد له ورفقاؤه في حمل «الرسالة»، خالفوه الرأي وتراجعوا عن بيعته؛ في حين أنه لم يكن ليزعجه والي الشام القديم معاوية بن أبي سفيان الذي ركب، من موقف قبليٍّ محض، موجة المطالبة بدم الخليفة السابق المقتول ظلماً؛ متخذاً هكذا من «قميص عثمان» مبرراً سياسياً وقبلياً في نفس الآن لزعة النظام، ومقترحاً على الخليفة في المدينة اقتسام السلطة معه والإذن له بالاستئثار بحكم الشام، خاصة وقد تمكن خلال سنوات ولايته الطويلة عليها من كسب الأنصار واستمالة الأتباع بشتى الوسائل، ما مكنه من تشكيل قاعدة عريضة من الأتباع صار يهدد بها الخلافة في عقر دارها ويطالبها باقتسام السلطة معها!

لأجل هذا تجمع كل المصادر السنية في معرض تقييمها لخلاف الإمام علي مع بعض الصحابة من قدماء الأنصار، كطلحة والزبير، أنه مهما تكن نتيجة التقويم لمعرفة المصيب من المخطئ، فهو خلاف سياسي بين أنداد أملت دقة الموقف وعدم تبين الوضع السياسي والاجتماعي عقب مقتل الخليفة الشرعي المجمع عليه؛ علاوة على مطامح شخصه واعتبارات قبلية واقتصادية أبان علي بن أبي طالب خاصة زهداً كبيراً فيها وتنزهاً واضحاً عنها؛ في حين تجمع تلك المصادر على اعتبار موقف معاوية بن أبي سفيان يمثل «بغياً» وخروجاً غير شرعي من قبل شخص غير مؤهل أصلاً للاستخلاف، كما حرص أن ينبهه إلى ذلك علي بن أبي طالب حين أرسل إليه يقول: «واعلم يا معاوية أنك من الطلقاء الذين لا تحمل لهم الخلافة ولا تنعقد معهم الإمامة ولا تعرض فيهم الشورى!» وبالجمله فقد تضافرت الأحداث وتتابعت المواقف في تجربة علي بن أبي طالب مع مشكل تدبير الاختلاف السياسي لتجعلنا نشهد تقابلاً مطلقاً بين نموذجين سياسيين حُفرت معالمهما في الذاكرة التاريخية للمسلمين قاطبة، نموذج يؤسس السلطة والممارسة السياسية على «القيم الإنسانية» كشرط لتصير سياسة مقبولة شرعية و«راشدة»؛ ونموذج مقابل يرفع شعار «البرجماتية» ويجعل من السلطة والسياسة هدفاً ومن القيم والمبادئ وسيلة! ولعل هذا التقابل هو الذي تمثل بوضوح على مسرح الأحداث وعلى أرض معركة «صفين» آخر معارك علي بن أبي طالب مع والي الشام كما سنوضح.

5- وهكذا إذا كان قد قُدِّرَ لأُمير المؤمنين علي بن أبي طالب أن يكون آخر ممثل «للخلافة الراشدة»، هذه الخلافة التي لا يعني وصفها هذا شيئاً آخر غير حرصها على ترشيد العمل السياسي وتخليقه وضبطه وفقاً لمبادئ وقيم مجمع عليها؛ فإنه سيقدر أيضاً لآخر الخلفاء الراشدين أن يكون الأصل الذي حرص العديد من الفرق الكلامية وأمّهات العلوم الشرعية أن تنتسب إليه بنوع من النسبة وأن تجعل من فكره ومن مواقفه مرجعاً لها وملهماً لمبادئها وأصولها... يصدق هذا على الفرق الكلامية السنية والشيعة على السواء، كما ينسحب على العلوم الفقهية واللغوية. والواقع أن آخر الخلفاء الراشدين بعد خلافاته المريّة مع أطراف وأطراف متعددة ناصبته العداء وطمعت في اغتنام الفتنة الكبرى والاصطياد في مائها العكر، قد يئس من العصبية القبلية خصوصاً من عصبية قريش، بما فيها عصبية الهاشمية، رغم ما كان لتلك العصبية من نفوذ. وربما كان ضجر أمير المؤمنين من ذلك النفوذ هو الحامل له على نقل عاصمة خلافته خارج الحجاز، حيث اختار الكوفة عاصمته الجديدة لما ترمز إليه من استقلال نسبي عن الصراعات القبلية والتحالفات العصبية وما تحتضنه، بجانب البصرة، من موال وأجناس أقبلوا على الإسلام حباً في سماحة مبادئه، لا طمعاً في خراجه وعطاءاته. فكانت الكوفة مدينته الإسلامية الخالصة وتوءمة أختها الأخرى البصرة، فهما رمز أن للأمصار الإسلامية الخالصة ومواطن ظهور كبرى الفرق الكلامية

ونشأة أمهات علوم الملة التي سيحمل لواءها بعد قليل الموالي من سكان المدينتين خاصة، وسوف يصير «أغلب حاملي العلم في الإسلام الموالي» كما لاحظ ذلك ابن خلدون، مثلما سيصير هؤلاء الموالي أيضاً المادة الأساس والقاعدة العريضة لأغلب الفرق الكلامية التي ستنظر لمشكلة الخلاف وتقعّد لضوابط الحوار بين المختلفين.

6- هكذا نتبين من حديثنا السابق حول الخلاف السياسي في الإسلام مبلغ التقابل بل التناقض بين نموذجين من القيم السياسية، نموذج أول تجسّد في تجربة الخلافة الراشدة مع آخر ممثّل لها علي ابن أبي طالب كرم الله وجهه، ونموذج ثانٍ مقابل كرّسته الممارسة الطويلة التي نجح من خلالها معاوية بن أبي سفيان في أن يؤسس كياناً سياسياً آخر حلّ محلّ تلك الخلافة، بعد أن أسس سلطة بديلة جعلت من الحكم هدفاً وغاية، ومن القيم والمبادئ ذريعة ووسيلة! ولا ريب أننا هنا أمام نوع آخر من «الفتنة» عانى منه العديد من المسلمين الذين افتنن بعضهم بذلك التقابل بين جلال منطق القيم وإغراء منطق الذرائع، ولم ينج من تلك الفتنة أحياناً حتى أقرب الناس إلى الخليفة عليّ بن أبي طالب؛ فهذا هو أخو الخليفة عقيل بن أبي طالب يعترف بأنه وقع أيضاً ضحية الاختيار بين قيم الخلافة الراشدة وإغراءات معاوية المادية، وأنه في آخر المطاف انحاز فعلاً إلى صفّ معاوية طمعاً في ماله وعطائه، حيث برّر موقفه هذا بقوله الذي يوحى بالشيء الكثير «إن أخي خير لي

في ديني، ومعاوية خير لي في دنياي»⁽¹⁾! وهو في الواقع اعتراف يشي بعمق الوعي بالتناقض بين قيم تجربتين سياسيتين متباينتين ونموذجين مختلفين من المفاهيم السياسية لن تلبث التطورات اللاحقة أن تعمق الفجوة بينهما وأن ينكب علماء الكلام فيما بعد على تحليلهما وتعليل الأحداث من منظورهما وتوظيفهما أيضاً في حركاتهم السياسية المتلاحقة.

وبصدد ذلك الخلاف بين النموذجين من الممارسة السياسية والمبادئ الأخلاقية، يجوز أن نقرر أنه ليس هنالك موطن يتجلى فيه ذلك التقابل بين منطق القيم ومنطق الذرائع والوسائل والمصالح مثل موطن معركة «صفين» آخر معارك علي بن أبي طالب مع جيش معاوية وأول مسرح لنشأة أولى الفرق الكلامية في الإسلام، الخوارج: فلقد كانت مطالبة علي بن أبي طالب قوية لمعاوية بضرورة احترام «الشرعية» ومراعاة «الإجماع» والسوابق السياسية التي جعلت منه حلقة من سلسلة واحدة، ابتداء من أبي بكر وانتهاء بعثمان «وإنما الشورى - يؤكد علي بن أبي طالب في رسالة لمعاوية - للمهاجرين والأنصار؛ فإذا اجتمعوا على رجل واحد وسمّوه إماماً كان ذلك لله رضًى؛ وإن خرج على أمرهم ردوه إلى ما خرج عنه، فإن أبى قاتلوه على أتباعه غير سبيل المؤمنين»⁽²⁾، إنه صوت لم يكن ليجد صدًى لدى معاوية الذي نجح

(1) العقاد، العبقريات 870.

(2) العقاد، العبقريات 898-899.

في جميع جيش متماسك من الأتباع، اصطنعهم لنفسه وهياهم لهذه المناسبة على مدى عشرين سنة؛ في حين كان جيش علي بن أبي طالب يشكو من عدم انسجام بل ويضم فئة عريضة كان هواها مع معاوية ولم تتوان في تشييط الهمم ونشر أسباب الخلاف والخذلان بين أنصار عليّ كلما لاحت في الأفق تباشير اندحار جبهة خصومه.

من ثمة كانت تلك الفئة هي المبادرة بإرغام علي بن أبي طالب على قبول التحكيم الذي دعا إليه معاوية، بعد أن تيقن هذا الأخير من هزيمته العسكرية الوشيكة. لقد تفتّق ذكاء عمرو بن العاص، حليف معاوية، عن حيلة «رفع المصاحف» ليوهم المخالفين بالرغبة في حقن دمّاء المسلمين والاحتكام إلى القرآن الكريم لفض الخلاف بينهم؛ وهي الحيلة التي لم تنطل على عليّ بن أبي طالب الذي تمسك بشرعية منصبه كخليفة للمسلمين واجب الطاعة؛ إلا أن تلك الفئة المشار إليها داخل جيشه قد أرغمته على قبول التحكيم بل هددته بسحب تأييدها له إن هو رفض هذا العرض، ما اضطره أن يذعن للأمر الواقع هو ومن بقي معه من المخلصين؛ بل اضطر أن يتنازل عن اختياره لابن عمه عبد الله بن العباس كي يرأس وفده للتفاوض مع جيش معاوية، وأرغم على استبدال أبي موسى الأشعري به، وقد عُرف عنه أنه لم يكن متحمساً لعلي بن أبي طالب فضلاً عن أنه لم يكن في مستوى حنكة ودهاء مندوب معاوية، عمرو بن العاص، الذي ما إن

اجتمع، بعد هدنة عقدت بين الفريقين، بأبي موسى الأشعري حتى أقنعه بضرورة فض هذا الخلاف والنزاع السياسي بين المسلمين، وأن لا سبيل لذلك إلا بخلع كل من عليّ ومعاوية، وإرجاع أمر الخلافة إلى أصله وهو استئناف بيعة جديدة قائمة على الشورى والانتخاب... فلما تقدم أبو موسى الأشعري إلى الناس معلناً خلع خليفته علي بن أبي طالب أعقبه عمرو بن العاص مؤيداً خلع عليّ مؤكّداً في نفس الآن أنه يثبت صاحبه معاوية في مركز السلطة بدلاً من عليّ!! وتلك حيلة لم يكن لها إلا أن تزيد ما تبقى من جيش عليّ تصدعاً وشعوراً بالإحباط، خاصة وقد كان فريق منه قبل ظهور نتيجة التحكيم الغربية قد أحس بالندم وشعر أنه ارتكب «كبيرة» بقبوله تحكيم الأشخاص فيما لله فيه حكم؛ فأقروا على أنفسهم بالإثم وطالبوا خليفتهم عليّ بن أبي طالب بالتراجع عما أعطاه من موثيق وعهد للبيعة بوقف الحرب مهددين إياه بالقول: «قد كانت منا خطيئة وزلة حين رضينا بالحكمين، وقد بُنينا إلى ربنا ورجعنا عن ذلك؛ فارجع كما رجعنا، وإلا فنحن منك براء». وهو الأمر الذي رفضه عليّ لأنه اعتبر أن من الكبائر الخلف بالعهد مهما كانت النتائج. فما كان من هؤلاء إلا أن أعلنوا براءتهم من عليّ وخروجهم عليه وعلى كل من خالفهم موقفهم المبدئي هذا؛ فسمّوا بالخوارج الذين مثلوا هكذا أولى الفرق الكلامية في الإسلام.

7- وبذلك يتبين لنا مدى حضور البعد السياسي في نشأة أولى الفرق الكلامية، وهو البعد الذي تجلّى بوضوح سواء في ملابسات الأحداث التي أدت إلى تلك النشأة أو التي تلتها أو في المشاكل الفكرية التي شُغل بها الفكر الخارجي؛ ما يجعلنا مقتنعين بأن علم الكلام في أصله كان خلافاً في السياسة، وليس في العقيدة. وهكذا شعرت فئة عريضة من جيش عليّ بعد حادثة «التحكيم»، أنهم قد ارتكبوا جرماً بإيقاف تلك الحرب العادلة وتحكيم أشخاص فيما لله فيه حكم واضح؛ لذا رأوا ضرورة تصحيح الموقف برفضهم تحكيم الأشخاص وإعلانهم مبدأهم الأساس «لا حكم إلا لله»؛ ثم تنادوا فيما بينهم أن أخرجوا من «هذه القرية الظالم أهلها»؛ ومن ثمة صار «الخروج» شعاراً لهم وديدناً تعودوا عليه؛ كما صار «التحكيم» لديهم مبدأ وعقيدة. لذلك عرفوا بالخوارج وبالمحكّمة... والناظر في طريقة الخوارج وأسلوبهم في تدبير الخلاف السياسي بينهم وبين معارضيم يسهل عليه تفسير سهولة توالد الانشقاقات داخل المذهب الخارجي نفسه، حيث تفرق هذا المذهب إلى شيع وفصائل متناحرة لعل أشهرها: الأزارقة، وهم الأكثر عنفاً وتطرفاً ثم النجدات والصفورية والإباضية...

وهم مع اختلافهم وتناحرهم كانوا يجمعون على جملة مبادئ قليلة لا يخفى أصلها السياسي وهي في جملتها تدور حول: ضرورة قيام السلطة على أساس من اختيار الجماعة وبيعته؛ وعدم

اشتراط شيء في المتصدر لها غير الكفاءة والعدل والحكم بما أمر الله؛ مع وجوب الخروج على الإمام الجائر دون تأخر أو تثاقل. وذلك لكون الجور من الكبائر، وصاحب الكبائر مخلد في النار، فحكمه حكم الكافر. خصوصاً أن الإيمان عندهم لا يتبعض، فهو اعتقاد بالقلب وإقرار باللسان وعمل بالجوارح؛ وكل إخلال بأحد أركان الإيمان هذه موقع صاحبه في الكفر وموجب للقتل له ولدراريه ونسائه، إن كان من عامة الناس، وداع للخروج عليه ولأنصاره وأتباعه إن كان من الحكّام. إنه موقف أوصل جلّ الخوارج إلى الغابة في التشدد والتنطع وهو ما أسهم في عزلتهم الاجتماعية وشجع على مطاردتهم السياسية والعسكرية.

وإذا كان هذا العنف السياسي الذي طبع مواقف الخوارج في تدبير خلافاتهم مع غيرهم قد شجع كل الدول الإسلامية على ملاحقتهم والتنكيل بهم، بعد أن صاروا فعلاً عنصر فتنة وعامل اضطراب؛ فقد دفعت تلك الملاحقات ببعض فصائل الخوارج إلى اللجوء إلى الأطراف البعيدة، خاصة إلى بلاد المغرب، حيث استطاعت كل من الصفورية والإباضية، وهما من أكبر تلك الفصائل، إنشاء دولتين مستقلتين منذ أواسط القرن الثاني الهجري جنوبي المغرب العربي. وقد أثبت التاريخ أن نجاح الخوارج في إقامة دولة على أرض الواقع أرغمهم على تعديل كثير من مبادئهم المتطرفة؛ حيث مال الخوارج الإباضية مثلاً في دولة بني رستم إلى قبول التعايش مع المخالفين، بل فرض عليهم هذا الانتقال من

موقع المعارضة إلى موقع الدولة المشرّعة إلى التبرأ، في مرحلة متأخرة، حتى من الفكر الخارجي المتطرف وأعلنوا انتماءهم إلى أهل السنة.

والجدير بالتنبيه عليه أخيراً أن أغلب الأتباع المنضوين تحت هذه الفرق من الخوارج كانوا في الأصل - خلال فترة النشأة - عناصر من أعراب البادية، وهو ما يفسر بساطة التفكير ومحدودية الفهم لديهم وعدم تمرسهم بالمناظرة والحوار، مع الوقوف عند ظواهر ألفاظ النصوص دون إدراك لمقاصدها ولأصولها أو فهم لغاياتها. ومن ثم جاء ذلك الغلو الذي ميّز أغلب مواقفهم، والذي كان يحملهم على اللجوء إلى العنف وعدم تحييدهم المعالجة السياسية للمشاكل والخلافات القائمة، سواء مع خصومهم أو حتى فيما بينهم. هذا وما زالت بقايا من الخوارج إلى يومنا هذا في جنوبي الجزائر وتونس وعمّان.

IV

الخلافا الكلامي

إفراز طبيعي لواقع سياسي

1- تلك كانت البداية لنشأة ذلك الذي نعتة الإمام أبو حنيفة «بالفقه الأكبر»، ألا وهو علم الكلام. ولقد أوقفنا تلك النشأة على حقيقة كبرى وهي أن علم الكلام هذا لم يكن إلا وليدًا شرعيًا للمجتمع الإسلامي؛ هذا المجتمع الذي كان يسير سيرًا حيثًا نحو «الاختلاف» بما يتضمنه هذا الاختلاف من تعدد في الفهم وتنوع في التأويل والقراءة للنص، ومن تباين في التقييم والتفسير للحوادث والمواقف... وإذا كان المسلمون قد ألفوا من القرآن الكريم والسنة النبوية توجيه الاهتمام بإنشاء المجتمع الجديد والحفاظ على وحدة الصف والتحذير من أسباب الفرقة والتخاذل... فإن الاختلافات السياسية، سواء على منصب تدبير الحكم أو توزيع الأموال، ستضطربهم إلى ذلك الطريق، طريق المواجهة الفكرية والاختلاف. ومن المؤكد أن هذا الاختلاف لم يشمل العقائد و«دقيق الكلام» إلا في مرحلة تالية متأخرة نسبيًا؛ بحيث ظل المشكل السياسي يشكل بؤرة الصراع وأساس الاختلاف والافتراق الذي سلَّت بسببه السيوف!

لذا نزن أن بعض الذين عارضوا قيام علم الكلام في الإسلام ورموه بالابتداع بحجة أنه لم يكن موجوداً في الصدر الأول من الإسلام، وأنه خوضٌ في العقائد ويبعد المسلمين عن الممارسة ويلهيهم عن العمل... إن مثل هذا الموقف من علم الكلام، والذي اشتهر خاصة بين الحنابلة، ينم عن غفلة أو تجاهل مقصود لتاريخ علم الكلام؛ بل هو قلب للمعنى الأصلي لهذا العلم وفهم مقلوب له! من حيث إنه يجعل جوهر الموقف الكلامي أنه موقف نظري وعقائدي محض للفعل وللعمل؛ بينما المعروف تاريخياً أن هذا العلم في طبيعته وتشكله كان - كما لاحظنا - موقفاً سياسياً، ومن ثم فهو موقف عملي! نعم! إنه فعلاً كان موقفاً «كلامياً»، ولكنه كلام في السياسة وفي «الكبائر» السياسية خاصة! والظن الغالب أن هذا الخلط بين الكلام في السياسة والخوض في العقائد قد حجب عن أولئك المعترضين الأبعاد الحقيقية لذهاب العديد من علماء الكلام ضحية سيوف بعض رجال السلطة، متوهمين أن سبب ذلك الاصطدام عقائدي محض؛ بينما هو في الأغلب يعكس خلافاً سياسياً حاداً طالما حرص رجل السلطة أن يغلفه بغلاف عقائدي ليُجهز على خصومه السياسيين ويسهل عليه محاصرتهم اجتماعياً بعد أن يدرجهم ضمن أصحاب «الآهواء والملل والنحل»، بينما هم لم يكونوا إلا أصحاب مطالب سياسية وحقوق اقتصادية.

ومهما يكن من التطور الذي سيعرفه علم الكلام وتمتعه كباقي علوم الملة بالشرعية الكاملة، رغم أنف شواذ من المعارضين، فقد بات مؤكداً أن المشتغلين بهذا العلم، خاصة في مرحلة التأسيس أواخر القرن الهجري الأول، قد صرحوا عبر ممارستهم علم الكلام والمناظرة بارتباطهم وانشغالهم الأساس بالسياسة وبمشاكلها ومن ثم كان علم الكلام في آخر التحليل، واعتماداً على مفاهيمه الأولى ومواضيعه الكبرى، استجابة لوضعية ذات طبيعة سياسية - اجتماعية قبل أي شيء آخر؛ تمثل إطارها التاريخي في تلك «التجربة الإسلامية الأولى» وما خلفته من تغيير في البنى الاجتماعية والاقتصادية والسياسية للعالم القديم برمته وعلى أنقاضه؛ وتمثل إطارها الفكري والنظري في تلك القيم الكبرى التي كرّسها النص القرآني الذي رأوا فيه تقيناً لذلك الواقع وترشيدهاً له، كما رأوا فيه مصدراً لمشروعية رسالتهم الفكرية ومرجعاً لضبط اجتهاداتهم الكلامية؛ خاصة وقد عرفوا جيداً أن ذلك النص القرآني حينما حضر في بيئته الأولى أثبت حضوره، قبل كل شيء ككلام مسموع، يواجه أسئلة واعتراضات، ويدخل في حوار وجدال مع فئات متباينة ومختلفة من الناس، ويبشر في كل ذلك ببديل فكري لا تخفى مستلزماته السياسية والاجتماعية... ثم أدرك المتكلمون، قدماء ومتأخرون أن مهمتهم يجب أن تكون في جوهرها استمراراً لتلك التجربة القرآنية، إن في صورتها التاريخية - الاجتماعية أو في قيمها الفكرية والثقافية.

2- من جهة ثانية، فإن هذا المصدر القرآني الأصيل لنشأة الفكر الكلامي، وهو مصدر مكتوب ومقروء قد فتح بذاته المجال للمسلمين للتفاعل مع مصدر آخر ذي طبيعة عملية، تمثل في نموذج دولة الخلافة كتجربة جديدة تقف بقيمتها الفكرية وممارساتها السياسية وإجراءاتها الاقتصادية على النقيض من تجربة الدولتين المعروفتين إذ ذاك، التجربة الهرقلية والتجربة الساسانية؛ فقد تبين للجميع أن «الرشد» الموسومة به تلك التجربة السياسية للمسلمين لا يعني سوى جعل ممارسات الدول الإسلامية «أبعد عن الفساد وأقرب إلى الصلاح» وأن ذلك لا يتحقق إلا بإخضاع تصرفات رجل السلطة لقيم واضحة كبرى ثابتة مجمع عليها بين أفراد الأمة؛ وفي ذلك ما يجعل هذا الترشيح أو الرشد السياسي يقف على النقيض من ذلك الاستبداد الإمبراطوري الذي ساد في الدولتين اللتين عانى العالم القديم من ويلاتهما الشيء الكثير... غير أن ذلك الرشد السياسي الذي استهدفته الخلافة الراشدة لا يعني، كما يتوهم البعض، انعدام المشاكل واختفاء المصاعب واضمحلال أسباب الخلاف، فقد مر بها كيف لعب كل من العامل القبلي والعامل الاقتصادي دورهما في تجربة المسلمين السياسية والفكرية... غير أن العبرة تكمن في أن تدبير الاختلاف، في التجربة الأولى كان يتم انطلاقاً من قيم فكرية واضحة ومصادر مجمع عليها؛ بما يعمق الشعور بالمسؤولية وحق تداول السلطة وبإمكانية الفرد المسلم أن يحل خلافاته السياسية والاجتماعية بنفسه وانطلاقاً من تجربته.

3- ثم هنالك بعد كل هذا ظاهرة لافتة لنظر الباحث في تاريخ ذلك الخلاف الأول بين المسلمين، وهي التي تتمثل في تلك الرمزية الواضحة التي تمتعت بها الأمصار الإسلامية في تاريخ الفكر الإسلامي؛ فقد لعبت كل من المدينة المنورة والبصرة والكوفة.. إضافة إلى مكة المكرمة، دوراً بارزاً في تهيين الأرضية الفكرية والسياسية لنشأة ذلك الفكر وطبعه بطابع خاص يكرس القيم الإسلامية الجديدة، والواقع أن مجتمع المدينة، وهي في ذاكرة المسلمين عاصمة الخلافة المجهضة، قد لعب دوراً كبيراً في ذلك بحيث إنه اضطلع بأحداث كبرى أصبحت رمزاً لرفض الظلم السياسي المتفشي مع أغلب خلفاء بني أمية؛ مثلما أصبحت البصرة المدينة الإسلامية الأخرى مركزاً لاستقطاب العديد من «الموالي» ذوي الأصول الفكرية والاجتماعية المتباينة الذين صاروا يتطلعون إلى نظام جديد للولاء يتجاوز حدود الروابط القبلية القديمة ويشرب إلى اتخاذ العقيدة والفكر والقيم الإسلامية الجديدة قاعدة كافية في الانتماء إلى «الأمة» الواحدة.. ولا أدل على أهمية هذه الأمصار، وهي المدينة ومكة والبصرة والكوفة، من كونها صارت مراكز لدحض ونقد أيديولوجية الجبر التي أطلقها البعض تبريراً لاستبداد الأمويين واستئثارهم بالسلطة؛ مثلما صارت تلك المدن مسرحاً لأشهر المحن السياسية التي سلطت على العديد من الصحابة والتابعين. ولحسن الحظ فإننا نتوفر اليوم على شهادات

سنية موثقة على تلك المحن وذلك فيما خلفه لنا مثلاً الفقيه المالكي القيرواني أبو العرب التميمي في كتابه الموسوم بكتاب المحن⁽¹⁾.

ويبدو لنا أن هؤلاء المهزومين سياسياً وعسكرياً ممن لم يرضوا بانقلاب نظام الخلافة إلى مُلك عضود واستبداد مطلق - قد أحسوا بضرورة إعادة تأسيس بديلهم السياسي ولكن على المستوى النظري والمعرفي! وذلك عن طريق تدارس العلم وتنظيم حلقات الدرس، مما أسهم في إنشاء أول مدرسة لبث ذلك النوع من العلم في مركز المعارضة السياسية «المدينة» برئاسة محمد بن علي بن أبي طالب (ابن الحنفية) ثم في البصرة برئاسة التابعي الكبير الحسن البصري. وقد غدا نشر العلم في هذه المدارس الأولى في الإسلام تعويضاً عما خلفته تلك المحن السياسية على تلك الأمصار من افتقاد النموذج وتطلع لإصلاح الوضع واجتهاد في تدبير الخلاف وتحجيم رقعة بين المسلمين؛ ما يعني أن هذا العلم الذي صار يُداول في تلك المدارس الأولى في الإسلام لم يكن علماً نظرياً محضاً ولا خوضاً في الميتافيزيقا أو «اللاهوت» بل كان بعكس ذلك علماً شديداً الاتصال بمشاكل العصر وخوضاً فيما ابتلى به الناس وتطلعاً لتحقيق الشرعية المفقودة وتدبير الخلاف. لذلك لا نستغرب أن تعرف المدرستان الإسلاميتان بالمدينة والبصرة بروز أصوات من التلاميذ والأتباع تندد بأيديولوجية الجبر السياسية وتنشر بالمقابل

(1) أبو العرب التميمي كتاب المحن، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط1،

1983م (تحقيق يحيى وهيب الجبوري).

القول بالاختيار كنقيض معرفي وأخلاقي لتلك الأيديولوجية. ما جعلنا نتأكد من جديد أن كل المفاهيم والمصطلحات المتداولة بين رواد المدرستين المذكورتين كانت محملة بدلالات سياسية، ستعكس، فيما بعد على كبرى الفرق الكلامية، وذلك من قبيل مفهوم الخروج والجور وسفك الدماء، وأخذ الأموال؛ والكفر والفسق والكبيرة والاختيار والجبر.

4- وحيث وصلنا إلى هذين المفهومين الأخيرين فلا بد أن نقف موضحين اللبس الذي طالهما في تاريخ علم الكلام بعد أن نشير إلى أمرين أساسيين: أولهما أن هنالك مواقف فكرية نشأت داخل المجتمع الإسلامي كإفراز طبيعي لحركة هذا المجتمع وكرد فعل مباشر لما كان يتفاعل بداخله سياسياً واجتماعياً واقتصادياً كذلك. أما الأمر الثاني الذي لا يقل أهمية عن سابقه فهو أن بعض ردود الفعل هذه قد عرفت نشأتها الأولى وتبلورت داخل مدارس أو نوادٍ لتدارس العلم، كان ما يُتداول بداخلها من علم يعكس بالأساس هموم المجتمع و «ما عمت به البلوى»، ويعمل على رآب الصدع الذي طرأ على المجتمع الإسلامي الفتى... وهو أمر دال على طبيعة العلم الذي بدأ تأسيس قواعده مبكراً في المدينة والبصرة كأهم أمصار الإسلام التي شهدت محناً سياسية مثلما شهدت نشأة مدارس علمية!

لذا وقبل أن نتناول مشكلة العلاقة بين الخلاف والإقصاء، جدير أن نقف معلّين نشأة ذلك الموقف شهدته هذه الأمصار

الإسلامية واحتضنته مدارسها العلمية، وهو ذلك الموقف الذي انتبه إلى خطورة التوظيف السياسي لبعض المفاهيم والنظريات، كما هو الشأن بالنسبة لمفهوم الجبر والاختيار أو القضاء والقدر! غير أنه من سوء حظ أوائل الخائضين في هذا الإشكال في الإسلام أن تعرضوا لمحاولة تشويه ومحاصرة وإقصاء، إما بسبب انخراطهم في مواقف سياسية معارضة للسلطة القائمة، وهذا هو الغالب، أو بسبب نحتهم مصطلحات جديدة ظلت مغلقة غير مفهومة لدى مخالفيهم، ما تسبب في ارتفاع حجاب من عدم التفاهم بين الطرفين وعمق الخلاف بينهما:

أ- وهكذا إذا كنا قد أشرنا أعلاه إلى دور «الأمصار» الإسلامية في بلورة ونشأة الفكر الإسلامي وتياراته الكبرى، فإن المدينة المنورة كان لها فضل السبق في ذلك التحول الكبير الذي اختاره أحد أبناء علي بن أبي طالب، محمد بن الحنفية؛ فبعد أن رأى محمد هذا اغتيال أبيه علي كرم الله وجهه، ووقف على موت أخيه الأكبر الحسن بن علي في ظروف غامضة، ثم شهد مصرع واستشهاد أخيه الحسين بسيف الأمويين؛ قرر هذا الابن الثالث للخليفة اعتزال السياسة والتفرغ للعلم، فأنشأ أول مدرسة في الإسلام جعل منها منتدى للحفاظ على وحدة المسلمين ضد تطرف الخوارج وتحلل الأمويين، واتخذ من تلك المدرسة «بديلاً» يعوض به ذلك الفشل الذي طال نموذج الخلاف الراشدة، محاولاً مراجعة وتقويم الأحداث الكبرى التي أدت إلى انهيار ذلك النموذج بسيف لم تراع حق السبق إلى الإسلام ولا حق القرابة للرسول ﷺ.

نعم! لقد اعتزل محمد بن علي بن أبي طالب السياسة، ولكنه أنشأ مدرسة أصبح همها الأكبر تقويم المحن السياسية، والانشغال بما ابتلي به الناس من الكبائر السياسية والاقتصادية؛ فهو وإن لم يخرج على أهل الجور، كما خرج أخوه الشهيد، إلا أنه لم يطلق التفكير في الشأن السياسي؛ بل صار شغله الشاغل إيقاف الفتن بين المسلمين، دون أن يثنيه ذلك عن تقييم تلك الكبائر تحذيراً منها ومن أصحابها! سواء كانوا مغتصبين للسلطة كالأُمويين أو طالبيين لها كالخوارج.

هذا ما يبرر في رأينا التعاطف والتعاون الذي ساد العلاقة بين هذه المدرسة بقيادة محمد بن الحنفية ومدرسة البصرة برئاسة التابعي الكبير «الحسن البصري»؛ كما يفسر لنا ذلك أيضاً الانشغال المتبادل داخل المدرستين بمشاكل وهموم آنية وتردد تلاميذ كل مدرسة على المدرسة الأخرى لتبادل الرأي ولتقييم الأحداث السياسية المتسارعة وتداركها.

هذا ولقد قدر لمدرسة المدينة هذه أن يتناوب على إدارتها بعد مؤسسها كل من ولديه عبد الله والحسن اللذين كان لهما الفضل في احتضان ورعاية البذور الأولى لتيارات فكرية سياسية وازنة في الإسلام، كالمعتزلة ومرجئة أهل السنة والمدافعين عن الاختيار؛ وهي كلها تيارات ومواقف يستحيل إدراك طبيعة نشأتها والإحاطة بفكرها إن لم نستحضر كل التجارب السياسية التي عرفتھا دولة الخلافة والمحن السياسية التي تلتھا والتي عاني منها المجتمع

الإسلامي مشرقاً ومغرباً... مما يلزمنا بالقول إن تلك المواقف الفكرية، منذ الخوارج إلى المرجئة والقدرين والمعتزلة، إن كانت تمثل أولى الفرق والاتجاهات الكلامية، فإن كلا منها لم يكن أبداً كلاماً في اللاهوت ولا في الميتافيزيقا، بل كان كلاماً في السياسة وفيما ابتلي به المسلمون من محنها. وإذا كان هذا البعد السياسي، كما سبق أن رأينا، واضحاً بالنسبة للخوارج؛ فهو لا يقل وضوحاً بالنسبة لتلك التيارات والمذاهب الكلامية الأخرى التي نشأت مباشرة بعد الخوارج كالمرجئة والقدرين والجبرية والمعتزلة، وهي كلها، قبل أن تمثل مواقف «كلامية»، كانت تيارات سياسية شغلها الشاغل تقييم الكبائر السياسية وإدارة أزماتها ومحنها، وليس أبداً تبرير العقائد الإيمانية ولا بالأحرى الخوض في الطروحات الميتافيزيقية اللاهوتية.

ب- وهكذا تشير كل الدلائل إلى أن السلطة الأموية منذ استيلائها على الحكم، قد حاولت تعليل الأحداث السياسية لصالح عصبيتها باللجوء إلى مفهوم طارئ على الثقافة الإسلامية، مفاده ألا حيلة للمسلمين فيما وقع من تطورات اجتماعية وخلل في التوزيع الاقتصادي ومحن السياسة، وألا سبيل بتغيير هذا الواقع الجديد لأن الأمر أنف واضطرار وجبر لا سبيل لدفعه ولا مقاومته! وأن ما وقع لم يكن ليقع لولا أن الله تعالى قد رضي به وقضاه؛ فلا مطمع إذاً إلا في الاستسلام والقبول بالأمر الواقع.

نعم! لقد عرف المجتمع الإسلامي إبان عصر الخلافة الراشدة بعض الداعين لمثل هذا الفكر القدرى الجبرى، إلا أنهم كانوا يمثلون مواقف معزولة؛ فقد سبق أن واجه الخليفة عمر بن الخطاب مثل ذلك التوظيف لمفهوم القدر تحللاً من الشرع، حيث ثبت أنه جيء له بسارق ليقيم عليه الحد، فتذرع السارق بأن ما فعله هو قضاء من الله! فأقام عليه حد السرقة لسرقته، ثم ضربه بالسوط تعزيزاً على كذبه على الله⁽¹⁾. وفي نهج البلاغة لعلي بن أبي طالب يصم الجبريين الذين يتعللون بالجبر تحللاً من الشرع والمسؤولية الأخلاقية «بقدرية» هذه الأمة ومجوسها⁽²⁾.

غير أن تطور الأحداث بعد نهاية الخلافة الراشدة سيجعل بعض المستفيدين من انقلاب الوضع السياسى يبرزون إلى السطح ويتخذون من مفهوم الجبر «سلاحاً» لتبرير ما حدث ورفض كل تغيير فى الواقع المستجد! لذا ندرك اليوم لماذا قام أحد تلامذة مدرسة المدينة التى نوهنا بها، وهو معبد بن خالد الجهني، بفضح هذا التبرير السياسى لذلك الجبر المغلف بغلاف دينى، فلا يخوض مطلقاً فى ميتافيزيقا الحرية، ولكنه يكتفى فقط بالدفاع عن حرية الاختيار السياسى والأخلاقي مندداً بتحديد الأُمويين الذين وظفوا مفهوم القدر لأغراض سياسية مفضوحة وللتحلل من التزاماتهم السياسية والاقتصادية.

(1) أبو زهرة، محمد، تاريخ المذاهب الإسلامية، دار الفكر العربى، د.

ت. ص 100.

(2) نفسه، ص 102.

ونظراً للتوافق في التوجه الفكري بين مدرسة المدينة ومدرسة البصرة، فقد صار معبد الجهني إلى مدرسة الحسن البصري يندد بذلك الاستغلال لمبدأ ديني ويعلن رفضه لأولئك الحكام الذين يسفكون دماء المسلمين ويأخذون أموالهم ثم يقولون إنه قضاء وجبر من الله! وإن مما يؤكد أن الرجل لم يكن يخوض في مبدأ القضاء والقدر ولا تشغله الإشكالات الفلسفية الميتافيزيقية حول حرية الاختيار، أنه مات تحت سيوف خصومه، حيث قتله القائد الحجاج بن يوسف في ثورة القراء وهو يدافع عن العدل وينافح قدرة الإنسان على مواجهة الظلم؛ لذا نعتقد أن غفلة بعض المؤرخين من الطاعنين أصلاً في شرعية علم الكلام عن تلك الدوافع السياسية، هي التي حملتهم على تشويه صورة معبد الجهني متهمين إياه «بالابتداع في الدين» والخوض الفكري في القضاء والقدر حتى جعلوا له أصلاً نصرانياً لبدعته هذه! مع أن الرجل كان تابعياً من تلامذة الصحابي الجليل أبي ذر الغفاري ومن رواة الحديث النبوي الشريف. فقام مدافعاً عن شرعية التكليف وقدرة الإنسان على الاختيار، ولم يؤرقه شيء قدر ما أرقه استغلال الدين لتبرير أخطاء سياسية وكبائر أخلاقية كما حدث في ذلك العصر. ولذلك كان الحسن البصري يؤكد أنه نفسه لم يحدث القول في مشكلة القدر إلا للرد على ما «أحدثه» بنو أمية من القول بالجبر.

ج- ولا أدل مرة أخرى على أن المقاصد الأخلاقية وحدها بجانب الدوافع السياسية هي التي أطرت القول بالاختيار في هذه

■ الفصل الثاني : «الفقه الأكبر» كلام في السياسة ! ■

الفترة المبكرة من تاريخ الإسلام، من أن الخليفة الأموي العادل عمر بن عبد العزيز، بعد أن تعاطى العلم في المدينة المنورة، وبعد أن أسندت إليه الخلافة وقر عزمه على إصلاح ما أفسده أسلافه، لم يجد إلا غيلان الدمشقي ليعينه في إصلاح بيت مال المسلمين ويوكل إليه مهمة رد المظالم إلى أصحابها. وقد كان غيلان هذا تلميذا آخر من تلامذة المدينة وأحد أشهر المدافعين عن اختيار الإنسان ومسؤوليته عن أفعاله. وما إن توفي الخليفة عمر بن عبدالعزيز الذي كان محتضنا وحاميا لغيلان، حتي وثب القائمون على الخلافة بعده إلى غيلان فقتلوه انتقاما منه لمواقفه السياسية الإصلاحية؛ وليس لخوضه النظري في مشكلة القدر كما ادعى خصومه!

لذلك يخطئ من يزعم من المؤرخين المعاصرين أن المتكلمين الأوائل لم يعرفوا إشكالية الحرية أو لم يخوضوا فيها إلا خوضا لاهوتيا نابعا من هموم فردية، لا مجتمعية؛ بينما يقوم التاريخ السياسي والفكري في الإسلام شاهدا على أن إشكالية الاختيار في الإسلام طرحت في البداية كمعالجة عملية لمواقف اجتماعية وسياسية عنيفة ابتلي بها الناس، وليس كخوض فكري محض في الدين. إذ إن مفهوم الاختيار نفسه، خاصة في قيامه ضد التوظيف السياسي للجبر وللقدر، شاهد بذاته على طبيعة نشأته تحت ظلال السيوف وداخل قبة الخلاف والصراع، ما جعل منه مفهوما يعكس بالكلمة والفعل معا هموم ومشاكل المجتمع الإسلامي السياسية والاجتماعية والاقتصادية.

5- ذلك نموذج آخر من نماذج الخلاف السياسي الذي تسربل بغطاء ديني عقد دون إرادة أصحابه، بل أرغموا على ذلك من طرف خصومهم السياسيين الذين أشهروا في وجوههم مفهوم «الجبر» وسلاح القضاء والقدر! ولذلك بات الوقوف على نشأة تلك الفرق أمراً ضرورياً يمكننا من إدراك الأسباب الخفية للاختلاف وتفسير نشأته وتجلياته العنيفة تفسيراً معقولاً يبغى الحقيقة ويقطع مع الأحكام المسبقة والمرسلة... وبوحي من هذه الرؤية التي ننهجها للوقوف على «فقه الاختلاف» في الإسلام نلاحظ أنه، بخلاف الخوارج والقدرية، فإن «التشيع» في الإسلام قد عرف تطوراً جذرياً وعميقاً ما بين مرحلة النشأة الأولى، على عهد الخلافة الراشدة، ومرحلة ما بعد النكسات المتلاحقة على «آل البيت» على العهد الأموي والعباسي:

أ- ذلك أن التشيع قد مرّ في الواقع بمرحلتين متباينتين بل ومتعارضتين من حيث التنظير الفكري والمحتوى العقدي، وإن كان الجامع المشترك بين المرحلتين شيوع الولاء السياسي لعليّ بن أبي طالب عليه السلام وتفضيله على غيره من الخلفاء الراشدين، أو على الأقل تقديمه على الخليفة الثالث عثمان بن عفان رضي الله عنه، إلا أن هذا العنصر المشترك المتمثل في مجرد الولاء السياسي ليس هو المقصود بالتشيع الاصطلاحي المعروف «كمذهب» فكري وعقدي متميز عن غيره؛ من هنا وجب التنبيه إلى ضرورة الفصل الواضح بين شيعة عليّ، بمعنى أنصاره السياسيين أثناء الخلاف بينه وبين معارضيه

السياسيين؛ وبين أسس وأصول «المذهب الشيعي» الذي تلتقي حوله «الفرق» الشيعية وتتميّز به عن غيرها، خصوصاً عن بقية الموالين السياسيين لعلّي بن أبي طالب.

لهذا عرف التاريخ الإسلامي شخصيات سنيّة ومعتزلية تعارض المذهب العقدي الشيعي، ولكنها مع ذلك تفضل وتقدّم، سياسياً، عليّاً على عثمان رضي الله عنه. قال أبو العرب (333 هـ) عن أحد فقهاء السنيّة إنه كان «يتشيع» ثم يوضح طبيعة هذا التشيع قائلاً: «والتشيع، تشيع أهل العلم، الذي يقدم عليّاً على عثمان؛ وأما من قدم عليّاً على أبي بكر فهو رافضي». وذلك خلافاً لمحاولات الشيعة أن يجعلوا كل من يناصر عليّاً سياسياً هو «شيعي المذهب»، بل إنهم يحاولون أن يصعدوا بسندهم المذهبي المعروف إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم وإلى القرآن وإلى الله ذاته! مع أن عصر النبوة لم يعرف تشيعاً ولا تسنناً ولا تمييزاً على أساس الولاء لغير رسول الله صلى الله عليه وسلم. ولعل الموقف السياسي للإمامين السنيين الكبيرين، أبي حنيفة ومالك، دال في الغالب على مساندتهما السياسية للعدول القائمين من آل البيت وتكبيدهما محناً بسبب ذلك، دون أن يعني ذلك تبنيهما مقولات المذهب الشيعي في شكله المعتدل أو المتطرف على السواء.

وتبقى العلاقة الجدلية واضحة بين اتساع قاعدة الموالين لأبناء عليّ وبين اشتداد المحن التي سلّطها عليهم الأمويون بعد أن رموهم ببعض القواد العتاة الذين استعملوا معهم كل أساليب

البطش، علاوة على بدعة «لعنهم» على المنابر. وقد ذهب ضحية ذلك الحسن والحسين، بل وكل من عُرف عنه تأييده السياسي لعلّي⁽¹⁾، في هذا الجوّ المأساوي، النفسي والجسدي، من الملاحقات السياسية العنيفة، وفي ظل ازدياد قاعدة المتعاطفين مع أولئك الشيعة السياسيين يجب أن نلتمس النشأة المذهبية للتشيع؛ فالنشأة إذن سياسية محضة، بينما التطور عرف تحولات لاحقة مذهبية عقائدية، ولا يجوز الخلط بين المرحلتين بأي حال من الأحوال.

ب- لنسجل إذن هذه الحقيقة التاريخية، وهي أن هؤلاء المطاردين سياسياً سيحاولون في مرحلة لاحقة تبرير مواقفهم السياسية والدفاع عن أحقيتهم في السلطة والإمامة، وذلك بإضفاء بعد عقدي على موقفهم السياسي يكسبهم «سلاحاً» فعالاً في نزع الشرعية من خصومهم؛ ولا سبيل لامتلاك هذا السلاح ولإضفاء ذلك البعد العقدي إلا بالاستناد إلى مصدر السلطة والشرعية في الإسلام: ألا وهو النصّ. وهذا ما رام إثباته الأنصار المتأخرون من الشيعة وحاولوا إبرازه «كسلاح» فعال لا يقبل النقض والطعن، فبدأت في تاريخ الإسلام أول التنظيرات لمشكلة الإمامة والسلطة على يد بعض الشيعة الذين سيعملون على نقل «مشكلة السلطة»

(1) انظر نماذج من هذه المحن السياسية عند الأشعري في مقالات الإسلاميين؛ وعند التميمي في كتاب المحن. قارن بكتابنا: الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، الفصلان الأول والثاني.

من مستواها السياسي الطبيعي إلى مستوى عقدي، مؤكداً أن الإمامة قائمة على دعامتين هما: النص والوصية ثم العصمة المترتبة عنهما.

وبذلك ندرك أنه ما دام القصد هو تبرير حق التفرد بالسلطة لصالح فئة معينة ضد فئة أخرى متحكمة بالفعل في الحقل السياسي، فقد كان منتظراً أن يلجأ الشيعة إلى سلاح أقوى، هو سلاح المرجعية الإسلامية المجمع عليها، وعلى النص، وأن ينشطوا قبل غيرهم في ميدان التأويل للنصوص القرآنية والسنية لأجل صرفها عن معانيها الطبيعية المباشرة وتحميلها معاني تخدم الهدف السياسي البعيد.

ج- لقد كانت إذن ظروف المطاردة الدائمة للشيعة بمختلف فصائلها، كما كان للأعداد المهمة من الموالي الفرس خاصة التي انضمت إليها، الدور الأكبر في تغذية الشيعة بالعديد من النظريات والمفاهيم التي تراوحت بين الاعتدال والتطرف؛ حيث لم يستشكل بعض الموالي أن يضيفوا على أئمة الشيعة في الإسلام ما كانوا قد تعودوا أن يضيفوه على ملوك الأكاسرة الفرس من طابع القداسة والعصمة والأصل الإلهي، مما يتعارض والاختيارات السياسية للفكر السني القائمة على مفاهيم الإجماع وانتخاب الأمة والمصلحة... ومن ثم كان متوقعاً، بعد مفهوم النص والوصية أن يأتي مفهوم العصمة ليربط أولاً بين ضرورة بقاء الإمام وبقاء القرآن، ومن ثم ضرورة الإيمان ببقاء المهدي المنتظر بين المسلمين ما

بقي القرآن بينهم . وحيث إن القرآن معصوم فالقائم على القرآن يجب أن يكون معصوماً من الخطأ والمعاصي وحتى من الزلل والسهو والغفلة؛ إذ صفات الإمام هي نفسها صفات القرآن . وإذا كان الوحي قد انقطع فعلا ببعثة محمد ﷺ فقد صار الإلهام يقوم لدى الإمام مقام الوحي ، ومن ثم فعلم الإمام المعصوم من علم رسول الله الموصول بعلم الله تعالى !

ومن ثم فالشيعة لا يجعلون فارقاً بين صفات النبي ﷺ وصفات عليّ إلا في الوحي أو النبوة؛ وفيما عدا هذا فهما متساويان في كل الصفات، حتى قالوا بقدوم النور المحمدي وقدام نور عليّ في الوجود ، إذ هما نور واحد في الأصل . . . وكان متوقعاً من أولئك القائلين بتلك العصمة وهذا الإلهام أن يبحثوا عن مصدر مستقل لتلقي العلم عند الإمام المعصوم فوجدوه فيما سُمّي بعلم الجفر المتمثل في تلك الصحف «السريّة» التي سلمها النبي ﷺ لعليّ وحده وأمانة عنده تنتقل إلى باقي الأئمة المعصومين وهو العلم الذي استغنى به أولئك الأئمة عن كل علوم الدنيا والدين ، لأنها جماع العلم ومصدره، ومن ثمة كان الأئمة الشيعة هم «أبواب الحكم ومعادن العلم، وأن على الناس أن ينزلوهم منازل القرآن»⁽¹⁾ بل لقد «جعلهم الله أركان الأرض

(1) انظر على الخصائص المشتركة بين فرق الشيعة كما فصلناها آنفاً لدى أكثر مؤلفي الشيعة اعتدالاً في عصرنا الحديث، من قبيل للشيخ محمد الحسين آل كاشف الغطاء في كتابه أصل الشيعة وأصولها، والسيد حسين يوسف مكي العاملي في كتابه عقيدة الشيعة في الإمام الصادق وسائر الأئمة .

أن تميد بأهلها. . . ولو رُفِع الإمام من الأرض ساعة لماجت بأهلها».

د- هكذا تتبين لنا مركزية المطالبة السياسية في هذا الفكر النظري المغلف بالبعد العقدي لدى الشيعة، فالإمامة قد غدت فيه منصباً إلهياً، كالنبوة، لا مجال للكلام بصدها عن الإجماع أو الشورى أو البيعة أو الانتخاب مما اعتبره جمهور المسلمين أسساً ضرورية لتدبير الخلاف السياسي، والأمر الذي لا شك فيه أن تدبير الخلاف السياسي عند الشيعة يمثل تلك المفاهيم والنظريات قد فتح الباب على مصراعيه أمام مصادر ثقافية متعددة، خاصة من داخل تلك الجماعات الداخلة في الإسلام والتي لم يخطر ببالها يوماً أن تصير السياسة من فعل البشر وأن يوكل الخلاف السياسي لجمهور الناس، معتقداً أن ذلك «حق إلهي» يهبه الله لطبقة معينة مختارة منذ الأزل لا يقبل أفرادها اعتراضاً ولا نقداً من السوق والجمهور. . . ويعترف العديد من الشيعة المعاصرين بأن التشيع قد ضمّ بالفعل فئات متعارضة غير منسجمة، ما سمح أحياناً كثيرة بتسرب العديد من الأفكار الغالية والغريبة عن بنية الإسلام. وتعتبر الزيدية والإمامية الاثني عشرية من أكثر الشيعة المتبرئين من تلك الأفكار الغالية ذات الأصول الغنوصية أو اليهودية أو الفلسفية؛ في حين تُعتبر الشيعة الإسماعيلية مرتعاً خصباً لمثل ذلك الغلو الشيعي الذي وجد في دولته العبيدية والفاطمية متنفساً

لتحقيق طموحه السياسي وإحكام قبضته على العالم الإسلامي بعد أن طوقه بدعائه وأبداله وأوتاده ونجبائه ونقبائه⁽¹⁾.

(1) حول تسرب مثل هذه المصطلحات والمفاهيم الشيعية الأصل إلى الفكر الصوفي انظر العمل المهم لكامل مصطفى الشبيبي، الصلة بين التصوف والتشيع، بغداد: مطبعة الزهراء 1382هـ-1963م، وقارن ببحثنا «المفاهيم الرحالة: حول انتقال المفاهيم من السياسة إلى التصوف» ضمن كتابنا التصوف في المغرب العربي، القاهرة: رؤية، ط1، 2011.

V

الخلافا ومشكلة الإقصاء

1- لقد تبين لنا بوضوح من خلال الفقرات السابقة كم كانت الاعتبارات السياسية حاضرة في نشأة الخلاف بين المسلمين وفي تشكل أولى الفقرات الكلامية؛ الأمر الذي يلزمنا بالقول إن الاختلاف بين المسلمين، كما يؤكد ذلك جل مورخي الفكر الإسلامي، كان ذا طبيعة سياسية واضحة، بل حتى حينما سيطر هذا الخلاف - في مرحلة لاحقة - الجوانب الفكرية ويضطر المتكلمون إلى الخوض في القضايا العقدية الخالصة، فإن الاختلاف الناشب بينهم لن يكون في الأغلب اختلافا في مضمون وأساس العقيدة، وإنما هو الاختلاف في فهم وتأويل ذلك المضمون المتفق حوله . . . لذلك حق لأبي الحسن الأشعري، وهو أشهر من تناول مذاهب الإسلاميين بالرصد والتحليل، حق له أن يعنون كتابه الشهير المؤرخ لتجليات الخلاف بين المسلمين بـ(مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين)⁽¹⁾؛ مما يوحي بأن الاختلاف على مستوى الفهم للنصوص العقدية، بعد الإيمان بها، أمر ممكن تبعا لاختلاف الناس وارتقاء مداركهم في الفهم والقراءة والتأويل.

(1) الأشعري، أبو الحسن، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ط2، 1969م، (تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد).

غير أن ما يستغرب له لاحقاً أن يكون هذا الاختلاف الطبيعي الوارد حتماً على أرض الواقع الإنساني قد ولّد إحناً بين المسلمين «فضلل بعضهم بعضاً، وبرئ بعضهم من بعض»، كما يلاحظ الأشعري نفسه «فصاروا - على حد قوله - فرقاً متباينين، وأحزاباً مشتتين، إلا أن الإسلام يجمعهم ويشتمل عليهم»⁽¹⁾! ولعل هذا هو ما يحملنا الآن أن نؤكد الضرورة المستعجلة لمراجعة العديد من الأحكام القطعية الغليظة التي انتشرت مع الأسف الشديد دون ضابط شرعي أو عقلي والتي ترفض الاختلاف وتوصم غيرها بالابتداع وتخرجه من الملة بالكفر! وما قد جاء أوان تصحيح تلك المواقف والأحكام، وبيان علة ذلك التسيب في الأفهام، والوقوف على حقيقة الاختلاف، ولا أدل على ضرورة ذلك التصحيح الذي ندعو إليه من كوننا لا نخوض الآن في قضايا نظرية محضة، بل إن لهذه القضايا انعكاسات عملية ونتائج تطبيقية تؤثر بعمق على واقع الناس ما يجعل من معالجتها وتصحيحها مطلباً ضرورياً وأمرًا مستعجلاً.

ذلك أنه بقدر ما كانت هنالك إشادة في تاريخنا بإيجابية الخلاف على المستوى الفقهي والتشريعي، كان التنديد قويا بذلك الخلاف على المستوى الكلامي والتأويل الاعتقادي باعتباره خلافاً من شأنه أن يفضي إلى القطيعة ويمنع أي تواصل، ليس فحسب على مستوى المفاهيم والمصطلحات أو على المستوى المعرفي

(1) نفس المصدر، ص 33.

والعلمي؛ بل إن تلك القطيعة تنسحب أحياناً كثيرة حتى على المستوى العملي وفي المجال الاجتماعي على الخصوص؛ الأمر الذي أغرى البعض بالإسراع إلى توظيف مفهوم «السنة»، لرفعه كسلاح في وجه مخالفيه ممن ينعتهم بأهل البدعة والأهواء من المتكلمين الذين لا تكفي مخالفتهم في الرأي ودحض مواقفهم، بل «ينبغي - على حد قول هذا الفريق - لكل من تمسك «بالسنة» أن يهجر جميع أهل الأهواء: من الخوارج والمرجئة والجهمية والمعتزلة والرافضة... فلا ينبغي أن يكلمه، أو يسلم عليه، ولا يجالس ولا يصلي خلفه، ولا يُزوّج ولا يُتزوج إليه، ولا يشارك، ولا يعامل، ولا يناظر ولا يجادل... وإذا لقيته في طريق أخذت في غيرها إن أمكنك»، ويا ليت هذا الموقف من الخلاف اقتصر على الدعوة إلى هذه المقاطعة الاجتماعية لحملة هؤلاء المتكلمين، بل إنه لا يتأخر في استعداد رجل السلطة ضدهم، لأنه من رأيه «أنه ينبغي لإمام المسلمين... إذا صح عنده مذهب رجل من أهل الأهواء ممن قد أظهره أنه يعاقبه العقوبة الشديدة، فمن استحق منهم أن يقتله [هكذا] قتله! ومن استحق أن يضربه ويحبسه وينفيه فعل به ذلك...»⁽¹⁾.

2- بموازاة مع هذا الموقف من الخلاف الذي اشتهر خاصة بين الحنابلة، قدماء ومعاصرين، نلاحظ أن فهارس موضوعات كتب

(1) السيوطي، جلال الدين، صون المنطق والكلام، بيروت دار الفكر، د.ت.

ص 124 [تحقيق على سامي النشار].

«الملل والنحل» في الإسلام، وفي حكمها مصنفات المناظرات الكلامية، تكاد تكون عبارة عن موضوعات وإشكالات خاصة بالمفاهيم التي كان لها وقع وحضور واضح في كبرى علوم الإسلام، انطلاقاً من علم الكلام نفسه؛ غير أنها كتب ومصنفات لا تؤكد في الغالب شيئاً قدر ما تؤكد دور وإسهام تلك المفاهيم ذاتها في توالد الفرق بعضها عن بعض وفي توسيع شقة الخلاف بينها، هذا الخلاف الذي لا تكف تلك المصنفات عن ضرب نماذج له من تلك المفاهيم المتداولة، خاصة بين ما يعرف بمذهب أهل السنة ومذهب المعتزلة، وهي المفاهيم التي أريد لها دائماً أن تكون مبررات لعدم التواصل والتفاهم بين المذهبين الكبيرين، وحيثيات لتبرير القطيعة والانفصال بينهما كما يكرسهما ذلك الموقف القديم الذي أشرنا إليه آنفاً وما زالت تكرسهما معه مواقف حديثة ومعاصرة تكتفي - مع الأسف دون تحليل نقدي مفاهيمي - بترديد تلك الأحكام المطلقة والتقييمات القديمة عن بديهيّات الانفصال بين أهل السنة والاعتزال رغم القواسم المشتركة بينهما...

لا شك أننا هنا أمام نزعة إقصائية لا أدل على هيئتها من كون جل الأعمال التي حاولت التأريخ للحركات الفكرية والاتجاهات الكلامية في الإسلام إنما كان معتمداً الإيمان بحتمية الافتراق والاختلاف والخوض من ثم في «إحصاء» الملل والنحل وتعيين الفرقة الناجية منها؛ كل ذلك انطلاقاً من تأويل حديث «افتراق الأمة» نعلم مقدار ما يحوم حول تأريخ تدوينه وممتنه

وسنده ومضمونه والزيادات فيه من شك كبير»⁽¹⁾.

لذا ليس من المبالغة في شيء إذا تأكدنا في ضوء طغيان تلك الروح الإقصائية، أنه بات من الصعب إنشاء تاريخ محايد للاتجاهات الفكرية في الإسلام، انطلاقاً فقط من تلك المصادر قوله: «بين متعمد للكذب في الحكاية إرادة للتشنيع على من يخالفه، ومن بين تارك للتقصي في روايته لما يرويه من اختلاف المختلفين؛ ومن بين من يضيف إلى قول مخالفه ما يظن أن الحجة تلزمهم به وليس هذا سبيل الربانيين...»!

والواقع أن الفكر الإسلامي في فترات انبثاقه ومراحل ازدهاره قد أشاد بحق الاختلاف وكرّسه ك ممارسة ترقى إلى مستوى الفضيلة الأخلاقية، سواء على المستوى الفقهي أو الأصولي أو الكلامي، أو الفلسفي، ووضع لذلك ضوابط أخلاقية وقواعد منهجية أسهمت في ترسيخ «أدب المناظرة» والحوار الإيجابي بين المختلفين في الرأي وأقرت بالاعتراف المتبادل بينهم ومدت جسوراً من التواصل بين المفكرين من مختلف المشارب والاتجاهات... إذ كان الفكر الإسلامي في فترة انبثاقه ثم في مراحل ازدهاره يدين بالشيء الكثير لهذه الروح من التواصل الإيجابي، فإن هذا الفكر بقدر استمرار اعترافه بشرعية الخلاف على المستوى العملي والفقهي، قد مال في وقت لاحق إلى التنديد بكل خلاف على

(1) قارن: السريحي عبد الله، «حديث افتراق الأمة...» مجلة الاجتهاد،

بيروت: عدد 19، ربيع 1993م - 1413هـ، ص 89-138.

المستوى النظري المحض، خاصة على المستوى الكلامي والفلسفي باعتباره خلافا من شأنه أن يؤثر سلبا على الحياة العملية، وبذلك حلت القطيعة وحلت معها الرغبة في الإقصاء بدل الرغبة في الخلافات الناشئة بينها خلافات ظاهرة لفظية لا تصل في الغالب إلى أن تكون خلافات على الأسس العامة والمقاصد الكبرى، ومع ذلك تطغى الرغبة في إبراز الخلافة وتكريس أسباب القطيعة.

3- لا شك أن الإبقاء على هذا التصور للمشهد الفكري في الإسلام واستنساخه من جديد وترديد مقولاته في أيامنا هذه من شأنه أن يمثل عائقا معرفيا أمام الدارس المعاصر لتمثل طبيعة الفكر الإسلامي، بمنهجية تلتزم الموضوعية وتتوخى الإنصاف... من ثم وفي ضوء الملاحظة النقدية السابقة لأبي الحسن الأشعري، وجب التسلح بمختلف أدوات التحليل والنقد والمراجعة للأحكام وتبين حقيقة وأسباب الخلاف. وإذا كان القدماء يغالون في التنصيب على الأسباب العقدية في الخلاف الكلامي مقابل إصرار المعاصرين من المؤرخين على دور الأسباب السياسية، فإننا نرى من جهتنا أن هنالك عامل آخر لا يقل أهمية في تعميق الخلاف بين المسلمين، ألا وهو العامل اللغوي؛ إذ قلما ينتبه الدارسون القدامى والمعاصرون إلى ما قد يكون وراء الخلافات الكلامية من أسباب أخرى ترجع إلى عدم توحيد الروية اللغوية وعدم الانطلاق من أرضية مشتركة تحدد المجال المصطلحي المستعمل أثناء الحوار والمناظرة، الشيء الذي قد يترتب عليه إبداء أحكام وإلزامات

للخصم لا تلزمه حقيقة، نظراً لفقدان الشرط الأساس لصدق تلك الأحكام والإلزامات، ألا وهو الاتفاق على المجال المصطلحي وتوحيد مفاهيمه... وتلك صورة أخرى من صور الخلاف بين الاتجاهات الكلامية والأصولية والفلسفية، سنرى نماذج لها في الصفحات المقبلة بحول الله.

الفصل

الثالث

3

الخلاف الكلامي..

التباس المفاهيم وإشكالية المصطلح



مقدمة

جدلية المفهوم والتواصل والاختلاف

1- ربما مثل الحوار السقراطي النموذج الأمثل في الفكر الغربي لمشكلة العلاقة الجدلية بين المفهوم والتواصل وما تثيره تلك العلاقة من إشكالية البحث عن المفاهيم والمصطلحات وتحديد الماهيات وما تعلق بذلك من واقع الاختلاف وضرورة الحوار... وقد أسهمت الحكمة السقراطية، بما هي حكمة وعي ونقد وسال ومنهج، في قيام علاقة تواصلية بين صاحبها وبين مخالفه في الرأي، ثم في «توليد» وضبط مفاهيم أسهمت في تشييدات فلسفية وعلمية، خاصة مع أفلاطون وأرسطو.

وإذا ولينا وجهنا نحو الفكر الإسلامي، فإننا واجدون أيضاً في التجربة الإسلامية الأولى، خصوصاً في النصّ القرآني، حضوراً قوياً «لمشكلة المفهوم»؛ بحيث يبدو ذلك النصّ وكأنه

سلسلة من محاولات تصحيح المفاهيم وضبط دلالات المصطلحات المتداولة في المجال الاعتقادي والأخلاقي والتشريعي، سواء بين الفئات الاجتماعية المتلقية له أو بين الأديان السابقة عليه. ولقد كان للأسلوب الذي تفرد به النصّ القرآني عن باقي النصوص الدينية، وهو أسلوب الحجاج والجدال والحوار ومحاولة التدليل والبرهان لإقناع المخاطب؛ كان لهذا الأسلوب أثره الواضح في خلق علاقة تواصلية حرص الإسلام على بنائها مع جميع المخالفين، انطلاقاً من شبكة من المفاهيم يعاد تصحيحها أو يتم نحتها من جديد، سعياً نحو «أصول جامعة» ومقاصد مشتركة، تُبقى على روابط الاتصال مع المخالف وتُثمن تراكماتها الإيجابية رغم الاختلافات الحضارية والتغيرات الزمانية - المكانية⁽¹⁾.

(1) قارن ببحثنا: «بعض معوقات الحوار الإسلامي - المسيحي وشروط تجاوزها»، مجلة فكر ونقد، الدار البيضاء، السنة الأولى، العدد الخامس، يناير 1998م، ص 67-69.

ولسنا نبالغ إذا قلنا: إن علم الكلام قد ورث هذا الهمّ المفاهيمي من القرآن الكريم، حتى كاد يكون علماً بالمفاهيم، يدور منهج الحوار فيه حول إعادة ضبط أغلب المفاهيم وجملة من المصطلحات المتداولة داخل الحقل المعرفي الإسلامي، الشيء الذي سهّل عملية التأثير والتأثير بين هذا العلم وباقي علوم الإسلام، مثلما شجع نشاط «التسليف» والاقتباس لمصطلحات أو مفاهيم تمّ نقلها وترحيلها من حقل معرفي إلى حقل مغاير، وإن كان يلاحظ أنه قد يتم أحياناً تكريس نفس المفهوم بواسطة مصطلح آخر أقل انتشاراً وتداولاً. ولعل هذا ما غفل عنه عبد الله العروي الذي أثبت قطيعة بين المعالجات الكلامية لإشكالية الفعل الإنساني وبين «مفهوم الحرية» كما تكرّسه الأدبيات الفلسفية التقليدية؛ لا ذلك، إلا لكون عبد الله العروي ظل سجين البحث والتفتيش والتلمس لدلالات مصطلح خاص هو مصطلح «الحرية» بالتحديد. ولما لم يجد هذا المصطلح متداولاً بين المتكلمين، ووقف على استعمالاته المعهودة في الأدبيات الفقهية كمصطلح يحيل فقط إلى تلك الوضعية الاجتماعية الطبيعية المقابلة لتلك الوضعية الأخرى التي يدل عليها مفهوم الرق... استنتج أن المعالجة الفلسفية لمفهوم الحرية لا وجود لها في الإسلام، عدا ما ورد من استعمال المصطلح في الكتابات الصوفية أو في بعض الممارسات البدوية الخارجة عن قيود الدولة وضوابط قوانينها...

غير أن مؤلف «مفهوم الحرية» لم ينتبه إلى أن علماء الكلام

قد عاجلوا بتفصيل مشكلة الفعل الإنساني وخاضوا فيما خاض فيه غيرهم من قضايا تدرج ضمن ما عرف بمشكلة الحرية؛ ولكنهم عدلوا عن هذا المصطلح، ربما بسبب حملته القرآنية والفقهية، إلى مصطلح آخر له علاقة مباشرة بمشكلة الفعل الإنساني والممارسات العملية، هو مصطلح «الاختيار» الذي يضممر نفس المفاهيم والتصورات والإشكالات التي يفصح عنها مشكل الحرية في الفكر الفلسفي العام⁽¹⁾. وفي هذا دليل على إمكانية انتقال المفاهيم وتواصلها، ولو عبر مصطلحات مختلفة ومتنوعة.

2- وبعودتنا إلى ظاهرة هذا الانتقال للمفاهيم وإسهامها في إقامة علاقة تواصلية بين المتداولين لها تكفي الإشارة هنا إلى مفهوم «النسخ» داخل المناظرة الكلامية الذي تم تطويره انطلاقاً من المصطلح القرآني، خاصة في مواجهة التقاليد اليهودية التوراتية النافية له؛ ثم ما لبث المصطلح بعد أن اكتمل مضمونه في علم الكلام أن وظّف بطرق شتى⁽²⁾، خصوصاً في علم الأصول وولد مباحث مهمة على المستوى المعرفي والتشريعي⁽³⁾، شهدت بمدى التواصل الحاصل بين الممارسين للعلمين المنوّه بهما، مثلما تم ذلك التواصل بفضل القيمة الإيجابية التي أعطيت لمفهوم «الاختلاف»

(1) قارن كتابنا تجليات الفكر المغربي، الدار البيضاء، دار الكتاب، ط1، 2000م. ص 121-138.

(2) قارن، محمد مفتاح، دينامية النص، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط1، 1987م، الفصل السادس، «الانسجام في النص القرآني».

(3) علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، الباب الثاني.

الذي تمّ تجريده من معانيه القدحية، ذات البعد السيّاسي الأيديولوجي، ما مكنّ لتقبل ظاهرة الاختلاف خاصة على المستوى الفقهي والأصولي، الأمر الذي مهدّ لظهور أعمال فكرية مستقلة اعتنت بضبط قواعد «وآداب المناظرة» والحوار والبحث⁽¹⁾، أسهمت في مدّ جسور من التواصل بين المتناظرين المختلفين في الرأي، كما أسهمت في نقل المفاهيم من مجالها الأصلي إلى مجالات أخرى جديدة...

3- إذا كان مثل هذا التواصل قد لقي قبولاً واستحساناً وتم تبرير فائدته داخل العديد من علوم الملة (كما هو الحال مثلاً بالنسبة للمفاهيم اللغوية البلاغية والنحوية وتأثيراتها المتبادلة في علم الأصول والكلام والتفسير...) فإن الفضل يرجع إلى الغزالي في إصراره على فتح أفق علوم الملة مجتمعة على مفاهيم أخرى «وافدة»؛ فبالرغم من نقده الفلسفة اليونانية وبيانه «لتهافت» ميتافيزيقيته، إلا أنه أصر أن يجعل من منهج تلك الفلسفة والمتمثل في الرياضيات وفي المنطق بوجه أخص المنهج الأمثل و«المعيار» المضمون لكل معرفة تريد أن تكون حقة وعلمية؛ الأمر الذي دفعه للتبشير بمجموعة من المفاهيم المنطقية في صلب حديثه عن أكثر

(1) انظر طاش كبرى زاده، «شرح آداب البحث» نشرته مجلة المناظرة، الرباط، السنة الثانية، العدد الثالث، ذو الحجة 1410هـ، يونيه 1990م، ص 15-22، قارن أيضاً عبد الرحمن طه، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، الدار البيضاء، المؤسسة الحديثة للنشر والتوزيع، ط1، 1987م.

علوم الإسلام أصالة وهو علم الأصول؛ معتبراً تلك المفاهيم ليست مدخلاً ضرورياً لعلم الأصول فحسب، «بل هي مقدمة العلوم كلها، ومن لم يُحط بها فلا ثقة له بعلومه أصلاً»⁽¹⁾! وهذا ما أبقى على نوع من التواصل بين العلوم الشرعية والعلوم الحكمية.

وإذا كان ابن رشد الحفيد قد أبدى في الظاهر اعتراضاً على هذا الإدراج من قِبَل الغزالي للمنطق الأرسطي ولمفاهيمه الكبرى في صلب علم الأصول⁽²⁾، فإن اعتراضه لم يلق تأييداً ليس فقط لدى جل المتكلمين والفقهاء الذين ساروا على نهج الغزالي، بل إن تلميذ ابن رشد، يوسف بن طملوس (520 هـ) قد خرج على ذلك التحفظ الرشدي ودافع، تحت تأثير غزالي واضح عن ضرورة إدراج قضايا ومفاهيم علم المنطق ضمن علوم الملة؛ حيث لاحظ - خلافاً لابن رشد - أنه إذا كان علم الكلام قد «نسخ» في الإسلام العلم الإلهي اليوناني، فإنه على حد قوله، «لم يبق علم لم يتداوله علماء الإسلام، حتى تكثر التآليف فيه إلا صناعة

(1) أبو حامد الغزالي، المستصفى من علم الأصول، بيروت، دار العلوم الحديثة، د.ت، ص 10.

(2) ابن رشد، الضروري في أصول الفقه، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ص 37-38 (تقديم وتحقيق جمال الدين العلوي)، قارن بدراستنا: «الدلالات الفكرية والسياسية لحضور «مستصفى» الغزالي عند ابن رشد»، مجلة مقدمات، عدد 15، شتاء 1998م، ص 44-52.

المنطق»⁽¹⁾ الذي اعتبر لديه كما اعتبر لدى الغزالي «صناعة» إنسانية كلية جديرة بأن تمثل مدخلاً لأهم علوم الملة وجسراً وحيداً لاتصال الحكمة بالشريعة.

ويبدو أنه بفضل ذلك التدشين الغزاليّ لاحتضان الثقافة الإسلامية للمنطق، وبفضل النفوذ الذي صار لحجة الإسلام بالغرب الإسلامي، فإن فقهاء المغرب بوجه أخص قد تجاوزوا تلك العقبات التي يشير إليها ويفندوها ابن طملوس في «مدخله» والتي وُضعت أمام الاتصال بعلم المنطق وتداول مفاهيمه؛ فأصبحوا، خاصة منذ العصر المريني، مقبلين على تعلم المنطق وتبني مصطلحاته دون أن يروا في ذلك ما كان يراه ذلك التيار الرافض للمنطق والذي عكست مواقفه تلك النصوص التي جمعها السيوطي في كتابه «صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام»⁽²⁾. والجدير بالإشارة هنا أن السيوطي كان قد بعث من

(1) أبو الحجاج يوسف، ابن طملوس، المدخل لصناعة المنطق، مدريد، 1916م، ص 5-6 (تحقيق م.أ. بلاسيوس)؛ قارن بدراستنا «إشكالية استمرار الدرس الفلسفي الرشدي» مجلة ألف، القاهرة، العدد 16، 1996م، ص 85-87؛ حول المواقف المشرقية المعارضة للمشروع المنطقي عند الغزالي، انظر جلال الدين السيوطي، صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام، قارن كذلك عبدالرحمن طه، «مشروعية علم المنطق» مجلة المناظرة، الرباط، السنة الأولى، العدد الأول، ص 113-121.

(2) انظر تحليل ابن خلدون لأسباب رفض المتقدمين وقبول المتأخرين للمنطق، المقدمة، بيروت، مكتبة المدرسة ودار الكتاب اللبناني، ط 3، 1967م، ص 913-915.

مصر بكتاب في نقد المنطق إلى الفقيه محمد بن عبد الكريم المغيلي التلمساني (909 هـ) إلا أن هذا الأخير، انطلاقاً مما أسسه الغزالي، ردّ عليه منتصراً للمفاهيم وللمصطلحات المنطقية، قائلاً في جملة أبيات منها:

هل المنطق المعني إلا عبارة

عن الحق أو تحقيقه حين جهله

معانيه في الكلام فهل ترى

دليلاً صحيحاً لا يرد إلى شكله

خذ العلم حتى من كفور ولا تقم

دليلاً على شخص بمذهب غيره!

«وقيل لأجل هذا صنف الشيخ المغيلي في المنطق كتابه المسمى بـ «مختصر لباب الألباب في رد الفكر إلى الصواب»⁽¹⁾.

وإذا كان الواقف على الدراسات الأصولية أو النحوية أو البلاغية يدرك ذلك التوظيف المتعدد للمفاهيم والمصطلحات المنطقية

(1) شرح السلم للأخضري في المنطق، مخطوط ضمن مجموع رقم 2059 د، الخزانة العامة بالرباط، قسم الوثائق والمخطوطات، ص 184-185؛ وحول الإمام المغيلي ودوره الإصلاحية في السودان الغربي انظر عبد العلي الورديني، «ملاحم من التأثير المغربي في الحركة الإصلاحية للشيخ المجدد عثمان بن فودي»، مجلة التاريخ المغربي، الرباط، العدد العاشر، صيف 1420 هـ-1999 م، ص 219-242.

وذلك التعامل الإيجابي معها، فإن الفضل يرجع إلى أبي حامد الغزالي، قبل الفلاسفة، في تذليل الصعاب أمام تحقيق ذلك التواصل وانتشار تلك المفاهيم والمصطلحات وإضفاء مشروعيتها عليها.

4- غير أن مثل هذا الانتشار والانتقال للمفاهيم بين حقول معرفية مختلفة لم يكن حائلا دون إدخال تعديلات جديدة على تلك المفاهيم الأصلية وتوظيفها توظيفا مغايرا للحقل المعرفي الأصلي. والواقع أن هذا التعديل أو إعادة التوظيف حاصل حتى بين مجالات معرفية تبدو في الظاهر متباينة ومختلفة؛ إذ يلاحظ أن المناظرة الكلامية مثلا قد تولدت عنها أحيانا مفاهيم انتقلت إليها في الأصل من المجال الطبيعي إلى المجال الإلهي المحض، ثم من هذا المجال إلى المجال المعرفي المنطقي، لتعود من جديد إلى المجال الطبيعي؛ كما هو الحال مثلا بالنسبة لمفهوم «الجزء الذي لا يتجزأ» في المناظرة الكلامية الذي تطور عن مفهوم الذرة اليوناني والذي بالرغم من تلك المعارضة الشديدة التي لقيها هذا المفهوم الأخير من طرف أرسطو والرواقيين والأفلاطونية المحدثة وآباء الكنيسة ثم من طرف الكندي وبعض معاصريه من رجال اللاهوت المسيحي كثابت بن قرة؛ أقول على الرغم من تلك المعارضة الشديدة فإن مفهوم الجزء الذي لا يتجزأ قد عرف طريقه إلى الفكر الإسلامي بفضل الثلاثي المعتزلي، ضرار بن عمرو ومعمّر بن عباد السلمي وأبي الهذيل العلاف، حيث لبس المفهوم اليوناني في

الإسلام حلّة كلامية وشهد تعديلات جوهرية حتى صار مبدأً أساسياً في تفسير الطبيعة في الإسلام⁽¹⁾ وحقق ذلك التواصل بين النظرية اليونانية القديمة والمضمون الإسلامي الجديد. ثم لم يلبث الأشاعرة، على غير عاداتهم من الفكر المعتزلي، أن تبناوا المفهوم نفسه بل رفعوه في بداية الأمر إلى مستوى القواعد التي تقام عليها العقائد ومن ثم أصبح مفهوم الجزء الذي لا يتجزأ في مرتبة هذه العقائد التي يقوم عليها المذهب الأشعري برمته والتي لا يجوز الشك فيها مادام «بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول»⁽²⁾. والأمثلة عديدة لتلك المفاهيم الأخرى التي عرفت انتقالاً من مجالها الكلامي إلى المجال الطبيعي أو حققت تواملاً بين الفكر الإسلامي والفكر الغربي منذ عصر النهضة، كما الحال بالنسبة لمفهوم العلة ومبدأ السبب الكافي⁽³⁾ ونظرية «الأحوال» الكلامية وما ارتبط بها من القول بتكافؤ الأدلة، وهي النظرية التي تخرج عن مبدأ الذاتية وعدم التناقض الأرسطيين والتي سوف يضع لها

(1) انظر بينيس، س. مذهب الذرة عند المسلمين، القاهرة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1365هـ-1964م، (ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريبة)، قارن بالدراسة الممتازة ليوسف فان إيس: «الكلام» والعلم الطبيعي، المذهب الذري كقاعدة نظرية للكلام المعتزلي»، ضمن كتابه الذي ترجمناه بعنوان بدايات الفكر الإسلامي، الأنساق والأبعاد، الدار البيضاء: نشر ألفنك، 2000م، ص 65-95.

(2) ابن خلدون، المقدمة، نفس المعطيات السابقة.

(3) محمد ياسين عريبي، مواقف ومقاصد في الفكر الإسلامي المقارن، طرابلس، الدار العربية للكتاب، ط1، 1982م، ص 95-101.

المفكر الصوفي الألماني في بداية عصر الأنوار دونيس سكوت مصطلح «الترنسندناليا»⁽¹⁾ الذي سيوظف من جديد من قبل كانط في نقده للعقل الخالص عند تعليله لطبيعة الأحكام التحليلية والتركيبية وتمييزه بين المعرفة الميتافيزيقية والطبيعية⁽²⁾.

وفي بهذا الصدد فإنه من اللافت لانتباه الباحث في تاريخ النظريات والمفاهيم الفلسفية، ذلك الاعتراف الغربي بأشكال التواصل بين المنتجين للمعرفة والمشتغلين بالمفاهيم الفلسفية والعلمية منذ عصر اليونان، مروراً بالقرون الوسطى فعصر الأنوار إلى أمتنا الحاضرة؛ كل ذلك في رقعة لا تخرج غالباً عن المحيط الجغرافي للعالم الأوروبي؛ وإذا كان هذا الموقف المعروف يكرس متعمداً قطيعةً ما بين ذلك الإنتاج الفكري والفلسفي الأوروبي وبين نظيره الإسلامي، فإن أي محاولة لنفي هذه القطيعة الوهمية وإثبات التواصل بين الإنتاجين المذكورين عبر تطورات وتوظيفات جديدة، ينظر إليها بكثير من الريب، إن لم تعتبر ضرباً من الخيال أو نوعاً من النكوص إلى الوراء وتقديس الأجداد! مع أن طرح مثل هذا المشكل لا يتطلب أكثر من تقديم «الشواهد» المثبتة لذلك التواصل والوقوف على ما عرفته بعض المفاهيم الكلامية والفلسفية في

(1) نفسه، ص 200 فما بعد.

(2) حول طبيعة وأشكال هذا التلاقي بين الفكر الإسلامي، الكلامي والفلسفي، والفلسفة الغربية، انظر عريبي، مرجع سابق، ص 26-27، 30-31، 69، 147 فما بعد.

الإسلام، في رحلتها نحو الغرب، من تطور وتجديد في ملابس عصر النهضة وميلاد الفلسفة الحديثة.

وإن من شأن هذا النوع من الدراسة وتضافر جهود الباحثين المعاصرين، مسلمين وأوروبيين لإعطاء الموضوع ما يستحقه من عناية وبحث موضوعي من شأنه أن يلقي الضوء على طبيعة ذلك التواصل الفكري بين الإسلام والغرب، رغم سدود القطيعة التي دشنتها سلسلة متواصلة من الحروب والصراعات السياسية، ولعل مؤلف محمد ياسين عريبي سابق الذكر والموسوم بمواقف ومقاصد في الفكر الإسلامي المقارن ليعتبر إسهامًا علميًا جادًا في مجال دراسة ذلك التواصل بين مفاهيم الفكرين الكلامي والفلسفي في الإسلام، والفكر الفلسفي في أوروبا الحديثة، والعمل المنوه به هنا أبعد ما يكون عن دغدغة العواطف أو الافتخار بالسوابق، ولكنه دراسة فلسفية متأنية تمكن صاحبها، بفضل إحاطته باللاتينية وإقامته بجامعة ألمانية من الاطلاع على الأصول الأولى للفلسفة الغربية الحديثة وخصوصًا فلسفة لينتزر وكانط وهيكل؛ حيث بين من خلال هذه الدراسة مدى ذلك الحضور لكبرى الإشكالات والمفاهيم الفلسفية والكلامية التي دار حولها النقاش، خاصة بين ابن سينا والغزالي، في الفلسفة الحديثة، محاولاً القيام بعملية تناص بين إشكالات وحلول كتاب «تهافت الفلاسفة» للغزالي ونظائرها في كتاب «نقد العقل الخالص» لكانط، مستنتجًا ذلك التواصل الكبير بين كل من الغزالي ولينتزر، وكانط عبر ابن سينا

وديفيد هيوم، وفي هذا خروج عن التقليد السائد الواقف عند «الرشدية» كمجال وحيد لإثبات تفاعل وتواصل الفكر الغربي مع تراث الإسلام...

وإذا لم يكن القصد الآن تقييم مثل هذه المحاولة الجادة، فإن الإشادة واجبة بقدرة صاحبها على الاتصال بالنصوص الأصلية مباشرة واستيعابه مضامينها المنهجية وتوضيحه مفاهيمها ومصطلحاتها الدقيقة وإبرازه صوراً وأشكالاً أخرى من التواصل اعتقاداً منه أنه من اللازم «دراسة الفكر الإنساني على أنه وحدة متماسكة ومتصلة بعضها ببعض...»⁽¹⁾.

5- إلا أن ذلك الدور الذي قدر للمفاهيم أن تلعبه في مدّ جسور التواصل بين تخصصات معرفية وعلمية متنوعة، وقيام علاقة تحاورية تسمح بنوع من التراكم المعرفي وتوسيع الأفق الفكري بين مفكري الإسلام، بل حتى بينهم وبين غيرهم من أقطاب الفلسفة الحديثة، إن ذلك الحوار الفكري المشار إليه داخل المناظرة الكلامية قد انقلب أحياناً إلى نشاط لتوليد واستنساخ مفاهيم أريد لها أن تكون معاول للقطيعة وتكريس الانفصال، وتضمّر تعميق أسباب الخلاف. إذ يلاحظ بصدد تاريخ الفكر الإسلامي أنه بقدر ما تمت الإشادة بإيجابية الخلاف على المستوى

(1) مواقف ومقاصد في الفكر الإسلامي المقارن، مرجع سابق، ص 14؛ قارن أيضاً عبد الرحمن طه، «تجديد النظر في إشكالية السببية عند الغزالي ونظرية العوالم الممكنة»، مجلة المناظرة، العدد الأول، ص 25-55.

العملي والفقهي، كان التنديد قوياً بذلك الخلاف على المستوى الكلامي والفلسفي باعتباره خلافاً من شأنه أن يفضي إلى القطيعة ويمنع كل تواصل، ليس فحسب على مستوى المفاهيم والمصطلحات أو على المستوى المعرفي والعلمي، بل إن تلك القطيعة تنسحب حتى على المستوى العملي وفي المجال الاجتماعي على وجه الخصوص.

I

إشكالية التباس المصطلح اللغوي

في الخلاف الكلامي

غالباً ما ينصب اهتمام الباحثين المحدثين في تاريخ علم الكلام على تلمس «الأسباب» السياسية والاجتماعية التي قد تساعد في تفسير هذا الموقف الكلامي أو ذاك. وقلما ينتبهون إلى ما قد يكون وراء الخلافات الكلامية، علاوة على أسباب سياسية واجتماعية، من أسباب أخرى ترجع أحياناً إلى عدم توحيد الرؤية اللغوية وعدم الانطلاق من أرضية مشتركة تحدد المجال المصطلحي المستعمل أثناء الحوار والمناظرة الجدلية، الشيء الذي قد يترتب عليه إبداء أحكام وإلزامات للخصم لا تلزمه حقيقة، نظراً لفقدان الشرط الأساس لصدق تلك الأحكام والإلزامات، ألا وهو الاتفاق على المجال المصطلحي وتوحيد مفاهيمه.

وغرضنا الآن ينحصر في إثارة الانتباه إلى ما لعامل لغة الحوار ولإشكالية المصطلح المستعمل ولعدم توحيد المفاهيم اللغوية من تأثير في تشكل بعض المواقف الكلامية الأساسية في الإسلام، وهي المواقف التي نعلم جميعاً مقدار ما كان للعامل السياسي من دور فيها، كما حاولنا بيانه في الفصل السابق؛ فإذا ما تبين أن البعد اللغوي ومشكل المصطلح المفاهيمي بوجه عام كان له أيضاً

بعض الحظ في تشكل المواقف والخلافات الكلامية، فإن ذلك لن يعني تقليلاً من الدور السياسي المنوه به، بل تعميق له وتأصيل، من حيث إن عدم الاتفاق على المجال المصطلحي من شأنه أن يعمق الخلاف، ومن ثم يجعل الدوافع السياسية أكثر بروزاً وهيمنة!

1- لعلنا لا نعدو الصواب إذا اعتبرنا جهم بن صفوان (ت 128 هـ) أول من طرح في الإسلام مشكلة القراءة والتأويل وانتبه إلى مستويات التعبير والدلالات اللغوية، خاصة بعد وعيه بخطورة انتشار القراءات الحرفية للنصوص الشرعية، هذه القراءات التي غالباً ما تضرر نزعة تشبيه غليظ وتصر على التعامل مع أي خطاب لغوي، خاصة الخطاب الشرعي، في حدود المستوى المادي التجسيمي المستفاد من ظاهر النص المنطوق.. الشيء الذي من شأنه أن يلحق تشويهاً كبيراً بالنص الشرعي الذي يصير بذلك مجرد انعكاس للنزعة التشبيهية، وتكريماً للتجسيم الغليظ. لأجل دفع هذا الاتجاه في قرادة النصوص يسارع جهم بن صفوان إلى اصطناع منهج التأويل قاصداً منه إنقاذ النص من إسقاطات المجسمة والمشبهة، منطلقاً من مسلمة موافقة المنقول للمعقول في تأكيده التنزيه المطلق والتوحيد الخالص، الشيء الذي يقتضي أن يكون التنزيه مقصداً نقلياً وعقلياً معاً. وهناك شيان يؤكدان هيمنة البعد اللغوي على المشروع الكلامي عند جهم بن صفوان، إنهما المناسبة والمضمون:

أ- فمن حيث المناسبة، مناسبة ظهور جهم بن صفوان،

■ الفصل الثالث : الخلاف الكلامي.. التباس المفاهيم وإشكالية المصطلح ■ -

نلاحظ أن موقفه الكلامي لا يفهم إلا بكونه رد فعل ضد تيار تفسيري للنص القرآني ولنص الحديث النبوي، تمثل لدى معاصره مقاتل بن سليمان (ت 150 هـ)، المفسر الشيعي المعروف، وهو التفسير الذي تغذى من مختلف رواقد التشبيه والحشو والأدب التوراتي (الإسرائيليات)، هذا الأدب الأخير الذي نعلم مقدار ما تطفح به نصوصه الأصلية (سفر التكوين مثلاً) من حشو وتجسيم تجاوز «المتشابهات» إلى الكلام الدال بوضوح على التشبيه الغليظ... ولم يدخل جهم بن صفوان في مواجهة عنيفة ضد مقاتل بن سليمان إلا حينما رآه يتعامل مع لغة القرآن والحديث تعامل اليهود مع نصوصهم ويسقط على النص الإسلامي ذلك الركام من الحشو الذي ازدحم فيه التشبيه والتجسيم والأساطير الإسرائيلية والغنوص المسيحي. فموقف جهم بن صفوان يمثل منذ البداية رفضاً لمستوى من مستويات التعامل مع اللغة، رأى في انتشاره بين المسلمين وتوظيفه في النص الشرعي قاصمة الدهر وضربة قاضية ضد المقصد الإسلامي الكبير، مقصد التوحيد والتنزيه.

ب- وإذا كان الشكل اللغوي هكذا بادياً في نشأة المشروع الفكري لجهم بن صفوان، فإن مضمون المشروع لا يعدو أن يكون طرحاً لرؤية لغوية جديدة ترمي إلى مواجهة ذلك الحشو المستشري، وتقصد في الأخير إنقاذ النص الشرعي من مخالب التجسيم الغليظ، وذلك لا يتم عند جهم إلا بفضل اصطناع منهج التأويل اللغوي الذي يقف على النقيض من منهج المشبهة القائم

على الفهم السطحي للغة الطبيعية والجهل بمستويات التعبير فيها. وهذا يعني أن العطاء الفكري لجهم بن صفوان لا يخرج عن كونه محاولة لتأسيس الموقف اللفظي انطلاقاً من تحديد جديد للمصطلحات اللغوية، بجانب اصطناع التأويل كأساس لتقريب المنطوق اللغوي في النص إلى المقتضى العقلي:

ينطلق جهم بن صفوان من مقدمة يتخذها مبدأً مسلماً يتيح له مواجهة المجسمة والمشبّهة، ومفاد تلك المقدمة الأساسية أنه «لا يجوز أن يوصف الباري تعالى بصفة يوصف به خلقه»⁽¹⁾، ومن ثم فإن أخص خصائص الله تعالى أنه ذات وليس شيئاً أبداً، ما دام مفهوم الشيئية ينطبق في أصله اللغوي على كل ما كان قابلاً للرؤية واللمس، وليست المسافة بعيدة بين مفهوم الشيئية أو التشييء ومفهوم الجسمية، بل غالباً ما نجد المصطلحين يحيل الواحد منهما إلى الآخر، لهذا يؤكد الجهم «أن الله ليس شيئاً» وهي الصيغة التي أثارت ردود فعل قوية من طرف أهل السنة الذين اعتبروا ذلك إفراطاً في النفي وتعطيلاً مطلقاً للصفات وللذات أيضاً! كما سبق أن لاحظ ذلك أحمد بن حنبل؛ لكن دون أن يفتنوا إلى كون موقف جهم هذا لا يتضمن بذاته تعطيلاً، بل إن الموقف الجبري المنسوب إلى جهم، وهو الذي يحصر القدرة والفعل والخلق في الذات الإلهية دون غيرها، لدليل على بعد جهم

(1) الشهرستاني، الملل والنحل، على هامش الفصل لابن حزم بيروت: دار المعرفة، ط2، 1915م، ج1، ص 109.

من القول بالتعطيل أو تجريد الذات الإلهية، عن صفاتها الفاعلة القديمة، ولم ينتبه أهل السنة والنقاد الخنابلة إلى أن موقف الجهم من نفي «الشيئية» عن الله ينسب على مجرد تحليل دلالي للمصطلح الذي بحكم قربه من مفهوم «الجسمية»، فإن من شأن جواز إطلاقه على الذات الإلهية توهم جواز إلحاق الجسمية بها. وإذا كان المعتزلة، وربما الأشاعرة أيضاً، سيقولون أن الله «شيء لا كالأشياء»⁽¹⁾، فإنه لا معنى لهذا الاستدراك إلا نفي مفهوم الشيئية بالمرّة عن الله تعالى، وإن الدلالة الأصلية المتداولة لمصطلح «شيء» لا تنطبق من ثم عليه، فهو إذن «لا شيء»، وما من شيء، ولا في شيء!

هذا، وإذا كان المعتزلة سيجعلون تعريفهم لمفهوم التوحيد يتضمن جانباً من الصفات يتسم بالإيجاب والإثبات، متبوعاً بجانب سلبي ناف، هذا الجانب من الصفات المنفية عن الذات الإلهية لا يعدو أن يكون مجرد تحليل لمفهوم الشيء أو الجسم الذي سعى جهم لنفيه عن الذات الإلهية، وكما يروي لنا أبو الحسن الأشعري (ت 330 هـ)⁽²⁾ فإن المعتزلة قد أجمعوا «على أن الله واحد ليس كمثله شيء وهو السميع البصير» وهذا جانب إثبات، وفي آن واحد فإنهم قد أجمعوا مباشرة على ما نعتبره مجرد تحليل

(1) أبو الحسن الأشعري: مقالات الإسلاميين، مكتبة النهضة المصرية ص 2 القاهرة 1969م، ص 235.

(2) نفس المصدر.

لعبارة «ليس كمثله شيء»، ذلك أنهم أجمعوا أيضاً على أنه تعالى: «ليس بجسم: ولا شبح ولا صورة، ولا لحم، ولا دم، ولا جوهر ولا عرض، ولا بذى لون ولا طعم، ولا بذى حرارة ولا رطوبة ولا يبوسة، ولا طول ولا عرض ولا عمق، ولا اجتماع ولا افتراق ولا يتحرك ولا يسكن، ولا يحيط به مكان ولا يجري عليه زمان، ولا تدركه الحواس» ولا شك أن هذه الصفات المنفية لا تعدو أن تكون تحليلاً لمفهوم الشيئية، أو الجسمية، التي ذكرت في صدر هذا الجانب السلبي من التعريف، وهو المفهوم الذي سبق لجهم أن نفاه اعتماداً على دلالاته اللغوية التي تحيل إلى معان مادية واضحة.

نعم! إن الموقف الكلامي لجهم بن صفوان يقوم على أساس نفي الصفات، غير أن هذا النفي، حسب مسلمته التي انطلق منها، يتضمن نفياً وإثباتاً بالنسبة للطرفين معاً، الذات الإلهية والإنسان. فكما يقتضي التنزيه والتوحيد وجوب نفي الصفات البشرية عن الذات الإلهية، فإنهما يقتضيان في آن واحد إثبات الصفات الإلهية الذاتية ونفيها عن الإنسان أو عن غيره من الكائنات. وعليه نرى جهم يقرر أن «الله لا يجوز أن يوصف بصفة يوصف بها خلقه، لأن ذلك يقتضي تشبيهاً. فنفى كونه حياً عالماً (مريداً موجوداً) وأثبت كونه قادراً فاعلاً خالقاً» وحده⁽¹⁾.

(1) الشهرستاني، نفس المصدر ص 109؛ لا يجوز اعتراض البعض بأن جهم يتجاهل هنا استخدام القرآن الكريم لنفس المصطلحات المتداولة في الخطاب =

وإذا كان مؤرخو الملل والنحل في الإسلام قد أصرّوا، رغم هذا، على أن يروا في مثل ذلك الكلام شاهد إثبات على النفي والتعطيل عند جهم، فما ذلك إلا لكونهم أغفلوا النظر إلى المستوى الذي يتحرك فيه جهم بن صفوان، وهو المستوى اللغوي قبل كل شيء، خاصة بعد أن سطا المشبهة والمجسمة على المصطلحات والمفاهيم اللغوية المتعلقة بالصفات، فأنزلوها على الذات الإلهية مشبعة بأبعادها المادية المحسوسة إلى حد أصبحت معه تلك الذات قابلة للحركة والسكون والصعود والنزول والجلوس والوقوف! من ثم كان البديل عند جهم مراجعة «حفرية» للمصطلحات اللغوية ونفيا لكل ما من شأنه أن «يوهم» بالتجسيم والتشبيه و«قياس الغائب على الشاهد».

وهكذا، واعتبارا لما ذكر، فالله عند الجهم ليس حيا ولكنه المحيى، ما دام مفهوم الحياة، كما هو متداول في اللغة الطبيعية، يتضمن ويقتضي كونه ظاهرة مادية مركبة، تكتسب بعد توفير عناصر مشتتة متفرقة تحتاج بذاتها إلى تجميع وتركيب، حتى تتم الحياة ممثلة في جسم حيٍّ من بين الأجسام، وهو ما يعني أن مفهوم الحياة مرتبط دوماً بمفهوم الجسمانية. وبهذا المعنى الاصطلاحي للحياة فإنه يستحيل أن يوصف الله تعالى بكونه حيا، بل الواجب يقتضي أن يوصف بأنه المحيى الواهب لغيره هذه

= الطبيعي؛ بل إنه على وعي تام بذلك، ولكنه يحذر من عدم الارتقاء الفكري عن مستوى الدلالة الطبيعية الأصلية إلى الدلالة المجازية والاصطلاحية التي تتوافق ومقاصد التنزيه في الخطاب الشرعي.

الحياة. واعتبارا لنفس التحليل فإنه تعالى ليس موجودا ولكنه الموجد، ما دامت الأشياء في العالم ينطبق عليها كونها موجودة. والمصطلح في ذاته يوحى بأن الأشياء جميعها عاجزة أن تهب الوجود لنفسها، فهي حسبما يشير به المصطلح، موجودة بغيرها، والمصطلح في ذاته موضوع ومتداول بصيغة اسم المفعول ما يحيل إلى موجد فاعل خارجي تستمد الأشياء منه وجودها. فلا يمكن أن ينطبق هذا المعنى للـ «موجود» بأي حال من الأحوال على الذات الإلهية المستقلة الغنية بذاتها، فهي، بهذا المعنى، ليست موجودة بل هي واهبة الوجود لغيرها، فالله ليس موجودا ولكن الموجد.

وانطلاقا من نفس «الهم اللغوي» والوعي بإشكالية التسمية يصر الجهم على أن ينفي عن الذات الإلهية مفهوم الإرادة، بعد أن خصها وحدها بالقدرة والفعل، ولم يستطع المعارضون إدراك البعد اللغوي وراء ذلك، فاعتبروه جمعا بين النقيضين، حيث نفى الإرادة وأثبت القدرة! ولم يفطنوا مرة أخرى أن الداعي لنفي الإرادة عند جهم قائم أيضاً على محاولة لتحليل مفهوم الإرادة اصطلاحاً في اللغة العربية، فالإرادة تتضمن في الأصل معنى التردد بين طرفين أو اختيارين، والتردد في ذاته دليل نقص وقصور عن إدراك عواقب الأمور عند كل اختيار إنساني. ومن ثم كان مفهوم الإرادة أكثر انطباقاً على الإنسان وأبعد ما يكون عن الذات الإلهية. والملاحظ، بعد ذلك كله، أن كل الصفات الإلهية اللازمة لا يجوز نسبتها لغير الذات الإلهية، والتي هي قديمة قدم الذات،

تتضمن صيغة الفعل والعطاء، عكس الصفات البشرية التي توحى بالتلقي والقبول. فالله هو المحيي بينما الإنسان حي، والله هو الموجد والكون موجود، والله هو الخالق والعالم مخلوق.

من جهة أخرى فإن جهم مدفوعاً برغبة في إثبات التوحيد الخالص، اضطر إلى التمييز بين صفة العلم والصفات الذاتية القديمة، وذلك من حيث إن العلم كمفهوم، يحيل بالضرورة إلى موضوع معلوم حادث موجود في الخارج. وبذلك يكون العلم ليس من صفات الذات القديمة بل من الصفات التي تحدث لمعنى أو لسبب خارج. لذا اعتبر العلم عند جهم بن صفوان صفة محدثة، يحدثها الله عند حدوث الموضوع المعلوم، غير أن علم الله حادث لا في محل⁽¹⁾. . . ولا شك أننا هنا أمام الصيغة الأولى لنظرية الأحوال التي ستتطور مع أبي هاشم الجبائي المعتزلي.

غير أن ما يجدر التأكيد عليه بصدد هذه الصفة الأخيرة، خاصة من حيث انعكاساتها اللغوية، أن القرآن، وهو كلام يتلى ويسمع، لا يمكن أن ينعت عند جهم بن صفوان إلا بكونه جسماً، فالقرآن جسم، إذن! ولا يمكن إدراك مغزى هذا النعت وأساسه اللغوي وبعده العقائدي إلا إذا تذكرنا العلاقة الجدلية عند جهم بين مفهومي الجسمية والشيئية ومفهوم المخلوق المتولد عنهما. فالقرآن جسم، ومن ثم هو شيء موجود - في - العالم، إذا جاز لنا استعارة هذا التعبير من هيدجر، وذلك يعني، بطريقة استنتاجية،

(1) الشهرستاني، المصدر المذكور ص 110.

أن القرآن مخلوق. وأن القول بجسمية القرآن وأنه مخلوق يهدف من جهة أخرى إلى تحقيق الغرض الأكبر من المشروع الكلامي عند الجهم، إنه التوحيد الذي يتم الدفاع عنه هذه المرة بالتمييز بين القرآن، الذي هو كلام الله، وبين الذات الإلهية، هروباً من السقوط فيما سقطت فيه المسيحية حينما اعتبرت المسيح هو الكلمة، والكلمة هو الله ولهذا رأى جهم أنه إذا كان القرآن كلام الله فهو مع ذلك جسم، أي «شيء» مخلوق غير ذات الله وصفاته الأزلية القديمة.

إنه علم، والعلم من صفات الأحوال والمعاني الحادثة في الزمن والمرتبطة بأحداثه، ومن ثم كان القرآن جسماً أي شيئاً مخلوقاً. ومعلوم أن هذا ما سيتبناه المعتزلة ويتأثرون فيه بجهم مثلما تأثروا بمنهجه التأويلي وبإيمانه بموافقة العقول للمنقول وتمييزه بين صفات الذات وصفات المعنى. وإذا كان المعتزلة قد رفضوا إدراج جهم بن صفوان ضمن سلسلة سندهم، فإنهم رغم ذلك ساروا وراء العديد من آرائه التي وقفنا على بعض أبعادها اللغوية والعقائدية. هذا في نفس الوقت الذي نرى فيه حضوراً قوياً لجهم بين خصومه الآخرين من الأشاعرة الذين لم يكفوهم أيضاً عن الأخذ بآرائه الأخرى التي لا يصعب علينا تلمس بعض أبعادها اللغوية كذلك:

ويتجلى مبلغ تأثير جهم بن صفوان على النسق الفكري الأشعري في رجوع هذا الفكر الأخير، عند تأصيله لركيزتين

أساسيتين من ركائز نسقه المذهبي، إلى ما سبق أن أسسه جهم بخصوص مفهوم الجسم، وكذا بخصوص المبدأ الذي انطلق منه والمتعلق بالفصل القاطع بين الصفات البشرية والصفات الإلهية، والحد بذلك من هيمنة قياس الغائب على الشاهد، وسيقيم المفكر الأشعري على هذا الموقف الجهمي من مفهوم الجسم ومن مسألة الصفات مبدأه حول مفهوم العادة وتأويله لمعنى السببية، كما سيقوم عليه مفهومه حول نظرية الكسب، والعادة والكسب كما نعلم يلعبان دورا مركزيا في النسق الأشعري.

أ- ذلك أن مفهوم الشيء أو الجسم يقتضي عند جهم بن صفوان قابلية الفناء والانحلال، كما يقتضي، تبعا لذلك قابلية الحركة والسكون. وانطلاقا من المبدأ القاضي بالفصل بين الصفات الإلهية الذاتية والصفات البشرية أو الجسمية، فإن الحركة بطبيعتها فعل، ولا يجوز نسبة القدرة على الفعل والتأثير، وهما صورة من صور الخلق، لغير الذات الإلهية، من ثم كان الجسم، بطبعه، فاقدا للقدرة الذاتية على التأثير والحركة، وكانت الحركة، عليه، لا تبقى زمانين ما دامت هي في مبدئها في حاجة دوما إلى محرك فاعل، هو الله، كما أنها في حاجة إليه عند كل انتقال لها من جسم لآخر ومن زمن لآخر... هذا ما أسسه جهم حول معنى الحركة نتيجة تحليله لمفهوم الشيء أو الجسم ونتيجة كذلك لذلك الفصل الذي أكد عليه بين صفات الذات الإلهية التي يُمنع نسبتها إلى غيرها من الأشياء والأجسام المخلوقة.

وفي ضوء هذا الموقف الجهمي ، نلاحظ أن المبدأ الأشعري المعروف في تفسير الطبيعة والقائل بأن العرض لا يبقى زمانين ليس في حقيقته سوى مقولة جهم بن صفوان السابقة حول «الحركة لا تبقى زمانين». فإذا كا العالم عند الأشاعرة ليس إلا مجموعة من الأعراض ، فإن هذه الأخيرة ليس لها بقاء أو استمرار مكانياً ولا زمانياً ، ومن ثم فلا رابطة حقيقية توجد بين الأشياء ، وعلى أساس هذا المبدأ الأشعري حول الأعراض وحول مفهوم الزمان والمكان يقيم الأشاعرة أطروحتهم الأساسية حول معنى السببية والعادة ، وهي الأطروحة التي لا تفهم إلا باعتبارها مستندة إلى ما سبق أن أسسه جهم بخصوص نفي الفعل عن الأشياء جميعاً واختصاص الذات الإلهية وحدها بالقدرة على الفعل والتأثير أو على الخلق والحفظ . . وبذلك يتبين لنا كيف يتغذى الأشاعرة من مائدة الجهمية ولا يكفون مع ذلك على التنكر لها والهجوم على مؤسسها!

ب- من جهة ثانية لم يخطئ ابن تيمية ، حين وصفه للأشاعرة بكونهم «جهمية الأفعال» ولم يكن بإمكان الأشاعرة ، بعدما انطلقوا من نفس الأساس الذي أصله جهم ، وهو الفصل بين الصفات الإلهية الذاتية والصفات البشرية ، إلا أن ينتهوا إلى نفس موقفه بخصوص طبيعة الفصل الإنساني . وإذا كان جهم قد أصر على الفصل التام بين صفات الغائب وصفات الشاهد ، فإنه قد أكد أيضاً ضرورة التمييز بين الصفات البشرية وبين صفات

الأجسام الأخرى، ولهذا فقد أثر عنه قوله: «إن الله «خلق للإنسان قوة كان بها الفعل وخلق له إرادة للفعل واختيارا له منفردا». وفي هذا ما ينفي أن يكون جهنم بن صفوان، فيما سمي بنظريته في الجبر، يسوي بين الإنسان والجماد⁽¹⁾، كما ادّعى الشهرستاني بل إنه كما نرى ينسب للإنسان إرادة واختيارا للفعل، الشيء الذي لا يوجد على مستوى الجماد والحيوان، وإن كانت القوة التي يكون بها الفعل راجعة إلى الله وحده، لأنها مظهرة للخلق وهي أساس الفعل وسببه الفعال وهذا لا يكون لغير الذات الإلهية. وما نود التنبيه إليه هنا أن موقف الأشاعرة من مشكلة الفعل الإنساني وتمييزه عن الفعل الطبيعي وتفسيرهم لمفهوم الكسب لا يعدو أن يكون في جوهره استئنافا لنفس تفسير جهنم سابق الذكر لطبيعة الفعل الإنساني، إذ الكسب الأشعري يؤكد هو الآخر نفي القدرة عن الإنسان مقابل إثبات الإرادة والاختيار له. وما كان للأشاعرة أن ينتهوا لغير ذلك بحكم استمدادهم من نفس القاعدة أو المنطلق الذي أقاموا عليه مفهوم السببية، وهو ذاك المنطلق الذي أوضحه جهنم قبلهم، حينما ميز بين الصفات الإلهية الذاتية، كالقدرة والخلق، والصفات البشرية كالإرادة والاختيار.

وإذا كان العديد من الكتاب قد درج على اعتبار الموقف الأشعري بخصوص مفهوم الكسب موقفا وسطا بين القول بالاختيار والقدرة وبين القول بالجبر المطلق، فإنه لا مفر من اعتبار

(1) الشهرستاني، المصدر المذكور ص 110.

الموقف الجهمي هو الآخر يتمتع بنفس تلك الوسطية! كما نلاحظ من جهة أخرى أن ابن رشد الحفيد قد رام الطعن في ذلك الموقف الأشعري حول معنى الكسب، وحاول من جانبه البحث عن «الموقف الوسط» البديل بين الموقفين المتناقضين، فانتهى به المطاف إلى جبرية طبيعية كونية، تجاوزت جبرية الجهم والأشعرية حينما حاول ارجاع الاختيار والإرادة ذاتها إلى مجرد أسباب ومحددات طبيعية ونفسية مقدرة تقديراً إلهياً أزلياً⁽¹⁾.

ولا بد من الانتباه بعد هذا إلى أن نسبة الجبر المطلق للجهم ينفي بذاته اتهامه «بنفي الصفات»؛ إذ القول بالجبر يقتضى سلب الإنسان صفات الأفعال كلها ونسبتها إلى الله تعالى، فستكون الذات الإلهية موصوفة بكل صفات الفعل والقدرة. فالجمع بين الجبر ونفي الصفات لا يستقيم، إذ في إثبات أحدهما نفي للآخر... ومن ثم فنحن نستشكل اتهام الجهم بكونه من نفاة الصفات، لأن هذا النص لم يُعرف مطلقاً بين علماء الكلام في الإسلام، وهو حريّ أن يلتبس لدى بعض الاتجاهات الفلسفية خاصة منها ذات الطابع الغنوصي، كما يمثلها أفلاطون وأحزابه من الذين استشكلوا أي معرفة ممكنة بالآلهة وانتهوا إلى الفصل بين «عالم الكون والفساد» و«قروا أن القديم الكامل لا يجوز أن ينشغل بهذا العالم السفلي الناقص»!

(1) ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، طبع مع كتابه فصل المقال، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط1، 1978م، ص 122، 124.

تلك مواقف أساسية في فكر جهم بن صفوان دائرة بين مشكلة التأويل العقلي ومسألة الصفات ومشكلة الفعل الإنساني، وهي - كما لاحظنا - إشكاليات فرضت نفسها على أكبر الفرق الكلامية في الإسلام بل إنها ظلت تمثل الإشكاليات الرئيسة في علم الكلام حتى فرضت نفسها على ابن رشد الفيلسوف، فخصص لها حيزاً مهماً في كتابه «مناهج الأدلة» و«فصل المقال».. وإذا كانت تلك الإشكاليات بهذه الدرجة من الأهمية فإن مما له دلالة أن يكون للبعد اللغوي حظه الأوفر في إبراز تلك الإشكاليات لدى جهم بن صفوان، بجانب البعد السياسي الذي سبق توضيحه. غير أن ما يستغرب له كون جميع الذين قوموا فكر جهم بن صفوان، معتزلة كانوا أم أشاعرة أم معاصرين، ورموه بما شأؤوا من أوصاف القدح، لم يفتنوا إلى مدى حضور ذلك البعد اللغوي في تحديد مواقفه الفكرية ولم يقدرُوا مقاصده الأساسية الدائرة بين الدفاع عن التوحيد الإسلامي ونفي الحشو والتجسيم وإنقاذ النص الإسلامي منهما ومن السقوط ضحية تفسير سطحي للغة الطبيعية.

2- غير أن العامل اللغوي يثبت حضوره مرة أخرى فيما أثير من مشاكل بين الاتجاهين الكلاميين الكبيرين، الاعتزال والأشعرية:

أ- وإذا كان تاريخ المعتزلة قد ارتبط بالقول بـ«المنزلة بين المنزلتين» وهي الأصل الرابع من أصولهم الخمسة، فإن هذا الأصل

بجانب أبعاده السياسية الواضحة، نجده محملاً بأبعاد لغوية واضحة هي الأخرى، خاصة أنه أصل عُرف كذلك تحت مصطلح «الأسماء والأحكام» ما يجعل البعد اللغوي حاضراً بقوة في القول بالمنزلة بين المنزلتين. ومن المستغرب حقاً أن يتهم مؤلفو كتب «الملل والنحل» المعتزلة بالابتداع والخروج عن «رأي الأمة» في مرتكب الكبيرة، في حين أن البعد اللغوي لهذا الأصل يبين بوضوح أن المعتزلة قصدوا من ورائه إنقاذ رأي الأمة وتحقيق نوع من الإجماع حول المشكل، اعتماداً على تحليل مفاهيمي للإيمان والكفر والفسق ناهجين في ذلك موقفاً أقرب أن يكون «توقيفياً» في استناده إلى ما نطقت به لغة الشرع وما أجمع حوله ممثلو الأمة:

وإذا كان مفهوم الإيمان يتضمن، في صورته الكاملة، اقتران العمل به، إذ الإيمان «ما وقر في القلب وصدقه العمل»، مثلما أن مفهوم الكفر ينتفي فيه مضمون الإيمان ونتيجته، فإن واصل بن عطاء لم يبن موقفه حول مرتكب الكبيرة إلا بعد استقراء كامل للغة القرآن وللغة الأمة أيضاً. وإذا كانت الأمة بمواقفها السياسية - الكلامية، وهي تواجه السلطة الأموية المرفوضة من قبلهم جميعاً، قد توزعت مواقفها في تسمية مرتكب الكبيرة والحكم عليه: حيث اعتبر صاحب الكبيرة عند الخوارج كافراً فاسقاً، وعند المرجئة الأوائل مؤمناً فاسقاً، وعده الشيعة كافر نعمة فاسقاً، في حين أن الحسن البصري اعتبره منافقاً فاسقاً، وبهذا الاستقراء للغة الأمة

تبين لواصل بن عطاء كيف أن هناك إجماعاً حول نعت مرتكب الكبيرة بالفسق، في حين ظل الاختلاف دائراً حول الكفر والإيمان والنفاق كنعت إضافي لمفهوم الفسق.

ثم برجوعه إلى النص القرآني واستقراءه لغته فقد لاحظ واصل أن القرآن يقرن دوماً الإيمان بالعمل، وأنه إذا كان يفصل فصلاً قاطعاً بين درجة الإيمان ودرجة الكفر، فإنه في موضع تسميته وحكمه على ذلك الذي ينتمي فعلاً، بإيمانه، لأمة الإسلام ورغم ذلك يسر بين أفرادها بالفساد - من قبيل رمي المحصنات المؤمنات الغافلات - لا ينعته بالكفر ولا بالإيمان بل يقتصر على نعته وتسميته بالفسق⁽¹⁾. وبذلك يتبين لواصل، بسبب ذلك الاستقراء للغة القرآن وللغة الأمة أن منطق النص ومضمون الإجماع يلزم بتسمية مرتكب الكبيرة فاسقاً دون الإيمان أو الكفر، وهما مفهومان لم تتوافر عناصرهما «كاملة» في موقف الفاسق.

لذا لا نملك إلا أن نبدي استغرابنا كيف يُتهم واصل ابن عطاء لموقفه هذا بأنه قد «اعتزل» وخرج عن رأي الأمة في مرتكب

(1) وقد احتج واصل بن عطاء على ذلك بالآية: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ قرآن كريم، النور، آية 4 وفي نصوص بعض الأحاديث نفي للإيمان عن مرتكب الكبيرة حين يرتكبها. . قارن: عمارة، محمد الخلافة ونشأة الأحزاب الإسلامية، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، 1977م، ص 255-276، انظر أيضاً رسائل العدل والتوحيد، مؤسسة دار الهلال، د.ت. دراسة وتحقيق محمد عمارة، ج1، ص 123.

الكبيرة، وكأني بالمتهمين قد فسروا موقفه بعكس مقصوده! بل من الممكن أن نتساءل: وهل هناك خلاف في المضمون بين ذلك الموقف المعتزلي وبين البديل الذي اقترحه الأشاعرة وجمهور أهل السنة في تسمية مرتكب الكبيرة؟ ونود أن نقف عند هذا البديل المقترح لنلاحظ أن الخلاف بين الفريقين لا يعدو أن يكون خلافاً لفظياً بحثاً لا يتميز من خلاله موقف الأشاعرة عن موقف المعتزلة!

ذلك أن الموقف الأشعري إذ يرفض بشدة التفسير المعتزلي لمفهوم المنزلة بين المنزلتين وتسمية مرتكب الكبيرة فاسقاً، يرى، بعكس ذلك، أن البديل الذي أجمعت عليه الأمة يقضي بأن مرتكب الكبيرة «مؤمن - عاص»، وهو لأجل ذلك ليس في «منزلة بين المنزلتين»! غير أننا نلاحظ أن مفهوم «المؤمن العاصي»، لا يعدو أن يكون، سواء من حيث التسمية أو من حيث المضمون، هو بعينه مفهوم «الفاسق» عند المعتزلة! وأنه أيضاً، كما هو واضح، مفهوم تركيبي مشدود إلى طرفين اثنين، الإيمان والكفر مثلما عند المعتزلة أيضاً: وتوضيح ذلك أن المؤمن العاصي ليس خارجاً عن الملة بحكم معتقده وعدم كفره بما أجمعت عليه الأمة بخصوص منطوق الإيمان ومضمونه، فهو بهذا المعتقد شابه المؤمن الكامل الملتزم بالعمل. غير أنه ليس مؤمناً كامل الإيمان بحكم عصيانه، ومن ثم فهو بعصيانه وتطليقه للعمل وإقدامه على المنكر شابه الكافر الذي لا يلتزم في أعماله بالشرع ولا يقف عند حدوده. وواضح أنه لا معنى للتحذير من العصيان إلا لكونه

يقرب إلى درجة الكفر ويبعد صاحبه عن درجة الإيمان، وبهذا يتبين لنا أن «المؤمن - العاصي» فاسق بحكم عصيانه كما فضل المعتزلة تسميته، كما أنه بحكم نعته كمؤمن - عاص في منزلة بين المنزلتين، هما منزلة الإيمان الكامل ومنزلة الكفر الخالص! وإذا كان أهل السنة قد رفضوا تسمية العاصي كافراً، فكذلك فعل المعتزلة. كما أنهم إذا كانوا قد فضلوا تسميته مؤمناً - عاصياً، فلا معنى لهذا التركيب سوى نعت مباشر واحد هو الذي يؤديه مفهوم «الفسق»، في أغلب استعمالاته في النص الشرعي وفي تداوله بين الأمة، الشيء الذي يطرح سؤالاً كبيراً حول التهم التي ألصقت بالمعتزلة من طرف أهل السنة لمجرد قولهم بالمنزلة بين المنزلتين وخروجهم بذلك على رأي الأمة والجماعة!؟

ب- وإذا ولينا وجهنا شطر الأصول الأشعرية الخاصة فإننا واجدون فيها، هي الأخرى، مدى تأثير المصطلح اللغوي سواء في صياغة الأصل الكلامي أو في تحديد الموقف من المناظر أو المجادل الذي يتمتع بدوام الحضور في النسق الفكري لكل علماء الكلام. بل لا يفهم الطابع التوفيقي الذي أراد الأشاعرة التمييز به إلا إذا وضعنا في الحسبان لجوءهم في كثير من الأحيان إلى اصطناع التحليل اللغوي للمفاهيم الكلامية قصد البحث عن مواطن للتوفيق واختيار «الحل الوسط»، كما أن هذا الأسلوب الفكري الملاحظ في النسق المذهبي للأشاعرة يجعلنا نلاحظ أن الخلاف بينهم وبين المعتزلة لا يعدو أن يكون أحياناً مجرد خلاف لفظي

رغم ما قد يبدو من تصميم على تعميق الخلاف من طرف الأشاعرة:

وبهذا الصدد نلاحظ أن فهارس موضوعات كتب «الملل والنحل» في الإسلام، وفي حكمها مصنفات المناظرات الكلامية، تكاد تكون عبارة عن موضوعات وإشكالات خاصة بالمفاهيم التي كان لها وقع وحضور واضح في كبرى علوم الإسلام انطلاقاً من علم الكلام، إلا أنها كتب ومصنفات لا تؤكد في الغالب شيئاً قدر ما تؤكد إسهام تلك المفاهيم ذاتها في توالد الفرق بعضها على بعض وفي توسيع شقة الخلاف بينها. هذا الخلاف الذي لا تكف تلك المصنفات عن ضرب نماذج له من تلك المفاهيم المتداولة خاصة داخل ما يعرف بمذهب أهل السنة ومذهب المعتزلة، وهي المفاهيم التي أريد لها دائماً أن تكون مبررات «لعدم التواصل» بين المذهبين الكبيرين وحيثيات لتبرير القطيعة والانفصال بينهما، كما يكرسهما ذلك النصّ المستشهد به أعلاه⁽¹⁾ وما زالت تكرسهما معه مواقف حديثة ومعاصرة تكتفي مع الأسف دون تحليل نقدي مفاهيمي بترديد تلك الأحكام المطلقة والتقييمات القديمة عن «بديهيّات» الانفصال بين مفاهيم أهل السنة والاعتزال، رغم القواسم المشتركة بينهما...

(1) رغم التقارب المعروف بين المعتزلة والأشاعرة نلاحظ حرص الباقلاني الأشعري على وصف المعتزلة بكونهم «أخبث المبتدعة وأكثرهم شبهاً وأعظمهم استجلاباً لقلوب العوام»! أبو بكر الباقلاني، الإنصاف، بيروت، عالم الكتب، ط1، 1407 هـ - 1986 م، ص 114 (تحقيق عماد الدين أحمد حيدر).

غير أننا، وبخلاف ذلك، وانطلاقاً من تحليل مفاهيمي منطقي، نود من جهتنا أن ندافع عن أطروحة تجعل من جُل تلك المفاهيم المتداولة - خاصة بين المعتزلة والأشاعرة - مفاهيم تواصلية، تركز في العمق اتفاقاً من حيث المضمون والمقصد على الرغم مما يحملون ظاهرها من معاني الاختلاف والانفصال!

سوف نقتصر على ثلاثة نماذج دالة على تلك المفاهيم التواصلية في العمق، الانفصال في الظاهر:

1- كلنا ندرك ذلك الحرص الذي تبديه مختلف المواقف والمصنفات الكلامية الأشعرية في كل مناسبة لإظهار الاستنكار والرفض للمواقف والاختيارات الفكرية للاتجاه الكلامي المعتزلي، جاعلين من مشكلة «الكلام» ومفهوم «خلق القرآن» المنسوب إلى المعتزلة المفهوم الذي يقطع ما بقي من اتصال بين الاتجاهين الكبيرين، الأمر الذي يبرّر إطناب الأدبيات الأشعرية في الحديث عن هذا المفهوم...⁽¹⁾ غير أننا لو تجردنا من الحمولة الأيديولوجية التي دفعت بزعيم الأشاعرة للإعلان عن رفضه لمفهوم «خلق القرآن» وانتصاره لضحية ذلك المفهوم، أحمد بن حنبل، فما عسانا نحن واجدون فيما استقر عليه أخيراً. رأي الأشاعرة بخصوص هذا المفهوم الذي فجر أزمة المعتزلة وأعطى شهادة الميلاد للأشاعرة؟

لقد كان من المفروض أن يأتي الطرح الأشعري مسaireً للموقف الحنبلي ومبتعداً عن الموقف المعتزلي، غير أن المعالجة

(1) انظر مثلاً الباقلاني، الإنصاف، مصدر سابق، ص 115-200.

الأشعرية لمشكلة «خلق القرآن» جاءت شاهدة على ذلك التواصل بينها وبين جوهر الموقف المعتزلي المعروف. إن المعالجة الأشعرية تنطلق من «رؤية لغوية» بالأساس حينما تميز في كل كلام بين مضمونه العلمي المعرفي ومنطوقه اللفظي. وإذا كان الحفاظ على التوحيد والتنزيه يقتضي إحاطة العلم الإلهي القديم بالمحدثات والمعلومات التي يتضمنها القرآن، فإن الهدف نفسه، وهو تنزيه الله عن الحوادث يقتضي أن يكون الملفوظ والمنطوق محدثاً، لأنه ككلام وخطاب موجه إلى محدثين في الزمان، الأمر الذي يستتج معه أن القرآن قديم المعنى، محدث اللفظ... والإشارة هنا واجبة إلى أن أبا العباس أحمد القلانسي (355 هـ) المنتمي إلى مدرسة ابن كلاب (240 هـ) ذات التوجه السني المبكر كان يرى مع ابن كلاب أن «كلام الله تعالى لا يتصف بالأمر والنهي في الأزل لحدوث هذه الأمور وقدم الكلام النفسي»؛ أي أنه كان ينكر مع ابن كلاب صفات الفعل لتعلقها بالحداثات، فلا ينبغي أن تكون قائمة بالله، وإلا قامت الحوادث بذاته⁽¹⁾. بل إن الكرامية، وهم مشبهة، كانوا قبل الأشاعرة يفرقون «بين المتكلم والقائل وبين الكلام والقول في المعنى. فيقولون «إنه لم يزل متكلماً بكلام هو قدرته على القول، ولم يزل قائلاً بقائلية، لا بقول، والقائلية قدرته على القول، وقوله حروف حادثة فيه. فقول الله تعالى حادث فيه وكلامه قديم»⁽²⁾.

(1) علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، مرجع سابق، ج1، ص 279.

(2) المرجع نفسه، ص 303 وهو ينقل عن الفرق بين الفرق للبغدادى.

وها هو المنظر الأشعري الكبير أبو بكر الباقلاني يختم معالجته الطويلة لمفهوم خلق القرآن بتأكيد⁽¹⁾ «أن كلام الله القديم ليس بالخط ولا بالورق [...] وإنما القديم كلام الله الذي هو نهيه الذي يشمل جميع المنهيات، وهو غير اليتيم والمال والكاتب والكتابة [...] ليس شيء من ذلك قديماً، وإنما القديم كلام الله تعالى الذي هو أمره الشامل لجميع المأمورات». والمتأمل في كل هذه المواقف السنية لمشكلة الكلام يدرك أنها من حيث الجوهر لا تخرج عن كونها صياغة أخرى لنفس الأطروحة المعتزلية التي لم تكن تشك في قدم العلم الإلهي ومضمون الخطاب القرآني، ولكنها تؤكد أن اللفظ القرآني بحيثياته محدث وليس قديماً، هذا علاوة على أن الكلام عند أبي الحسن الأشعري معنى قائم بالنفس، فالتكلم من قام به الكلام؛ في حين أن المتكلم عند المعتزلة من فعل الكلام⁽²⁾، ولعل ما يدل على هذا التوافق بين الأشاعرة والمعتزلة قول الأخيرة بـ «شيئية المعدوم» التي هي نظرية تعنى عنده أن الأشياء كلها كانت قبل وجودها معلومة عند الله في حالة العدم؛ ولكنها وهي كذلك ليست على الذات الإلهية فهي كمعلومات كانت «شيئاً» بالمفهوم الجهمي ذات ماهية مغايرة للذات الإلهية، ولعل هذا التواصل الذي يتحقق بين الأشاعرة وخصومهم المعتزلة حول مفهوم خلق القرآن هو الذي حمل أبا حامد

(1) الباقلاني، الإنصاف، ص 199.

(2) محمد الشهرستاني، الملل والنحل، بيروت، دار المعرفة، ط 2، 1395 هـ -

1975م، ج 1 ص 123 (طبع على هامش الفصل لابن حزم).

الأسفراييني السنّي الاتجاه أن يتبرأ حتى من الأشعرية ومن الباقلاني، وذلك حسب ابن تيمية لقولهم برأي ابن كلاب في مسألة الكلام، وهو الرأي الذي ينتبه ابن تيمية⁽¹⁾ إلى توافقه مع الأطروحة المعتزلية.

وعليه فلا يجد الدارس لتاريخ العلاقة الطويلة بين المعتزلة والأشاعرة بدلاً من الاستغراب كيف يتحول مفهوم خلق القرآن إلى مناسبة للقطيعة بينهما مع أن مضامينه المعتزلية والأشعرية توحى بتقارب واضح وتواصل في مواقفهما.

2- لعل من أكثر المصطلحات أو المفاهيم التي عمّق الخلاف بينهما وبين ابن رشد مفهوم «الاختيار» أو ما عرف في تاريخ الفلسفة بمشكلة الحرية. وبغض النظر عما تتميز به طبيعة هذا المفهوم في علم الكلام وفي الفلسفة الحديثة، خاصة منها فلسفة كانط، من طابع إشكالي تجعله متصفاً بما نعت المتكلمون قديماً بصفة «الأحوال» التي لا هي بموجودة ولا معدومة؛ لا مجهولة ولا معلومة⁽²⁾؛ وهو ما حمل ابن رشد على نعت «بتعارض الأدلة العقلية» نفسها حول هذا المفهوم⁽³⁾؛ أقول بغض النظر عن ذلك فإن الضجة التي

(1) تقي الدين ابن تيمية، بيان موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول، بيروت، دار الكتب العلمية، د.ت، ج 2، ص ص 48-53، 57.

(2) انظر عبد الرحمن بدوي، مذاهب الإسلاميين، بيروت، دار العلم للملايين ط 1، 1971م، ص 342-364؛ قارن عريبي، مواقف ومقاصد، مرجع سابق، ص 26، 66-67.

(3) ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، بيروت، ط 1، 1998م، ص 187 (تحقيق بإشراف محمد عابد الجابري).

أحدثها المصطلح الأشعري لمفهوم الحرية أو الاختيار، وهو مصطلح «الكسب»، جعلت معارضية القدامى والمعاصرين على السواء يحاولون دفع هذا المصطلح بمختلف ضروب النقض، لينتهوا مع ذلك إلى تبني نفس مفهومه وليقولوا بمضمونه من دون أن ينتبهوا إلى ذلك! لقد كان مصطلح «الكسب» في الخطاب الأشعري أكثر المصطلحات مثاراً للجدل ومبعثاً للاختلاف والنقد، بل للتعريض والتهكم، سواء من طرف المعتزلة⁽¹⁾، أو حتى من قبل بعض النقاد المعاصرين⁽²⁾. ودون أن نعيد من جهتنا طرح إشكالية هذا المفهوم، سواء لدى الأشاعرة أو لدى خصومهم، نعتقد أن من شأن الوقوف على أصله الاشتقاقي ما يلقي بعض الضوء على حقيقة المعنى الاصطلاحي المتداول للكسب. بل ربما تأدينا من ذلك مرة أخرى إلى تبين اشتراك بعض أولئك المخالفين والمنتقدين للأشعرية في تبني نفس المعنى الاصطلاحي للكسب، ونعني بهم القاضي عبد الجبار المعتزلي وابن رشد الفيلسوف، وهما من أكثر المعارضين لمفهوم الكسب.

ذلك أنه بغض النظر عن الخصائص المميزة للخطاب الكلامي الأشعري وعن بنيته المتمثلة خاصة في تلك النزعة التوفيقية، التي فرضت عليه مراعاة المتقابلات، والتوفيق بين المختلفات، والجمع بين المتباينات (فالصفات لا هي عين الذات ولا غيرها؛ والقرآن

(1) القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص 363-389.

(2) محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ص 201-202؛ محمود قاسم،

«مقدمة» الكشف عن مناهج الأدلة لابن رشد، ص 104-110.

قديم المعنى محدث اللفظ؛ و«الرؤية» ممكنة ولكنها لا تقع على جسم؛ والله خالق للظلم وليس بظالم؛ والكسب لا هو بجبر ولا اختيار... - أقول بغض النظر عن هذه النزعة التوفيقية التي تراعي مشكلة «المزيج» في هذا العالم، فإننا نستطيع أن ندرك دلالة هذا المصطلح إذا وضعنا في الاعتبار أن القصد المهيمن عليه ينحصر في التمييز بين ما يجب أن ينسب إلى الذات الإلهية من أفعال وما يجوز أن يلحق منها بالإنسان، وهو القصد الذي يعكسه مفهوم الكسب عند أبي الحسن الأشعري الذي يؤكد أن «الفعل المكتسب يكون خلقاً من الله تعالى، إبداعاً وإحداثاً؛ وكسباً من العبد حصولاً تحت قدرته»⁽¹⁾، وذلك باعتبار أن «العبد لا يقدر على الأحداث، ويقدر على الكسب».

من السهل أن نرى في هذا الكلام جبراً مقنعاً وتوفيقاً فاشلاً بين عناصر «المزيج» في هذا العالم... ولكننا على الرغم من هذا الانطباع الظاهر نميل إلى الاعتقاد بأن الوقوف على المصدر الاشتقاقي لمصطلح الكسب الذي فضّل الأشعري أن ينعت به إسهامه هذه في تفسير عناصر الفعل الإنساني، ما يساعدنا على إلقاء بعض الضوء على هذا المصطلح الذي نعت بالغموض واللامعقول، ويفسر مضمونه الذي حمله عبر تداوله الاصطلاحي: «اعلم أن الكسب كل فعل يستجلب به نفع، أو

(1) محمد الشهرستاني، الملل والنحل، بيروت، دار المعارف، ط2، 1975م (نشر على هامش الفصل لابن حزم)، ج1، ص 125.

يستدفع به ضرر، سموه كسباً. ولهذا سموا هذه الحرف مكاسب، والمحترف كاسباً⁽¹⁾. هذا هو المصدر الاشتقاقي لمصطلح الكسب كما يوضح ذلك القاضي عبد الجبار المعتزلي، ومنه نستفيد أن المجال الأصلي للمفهوم ذو علاقة وثيقة بالمعاملات التجارية والاقتصادية، بما يفيد أن «الكسب» دائر حول طلب الرزق وجمع المال. ومعلوم أن نزوع الإنسان نحو التكسب وشروعه في طلب «الرزق» يقتضي منه شيئين لا غنى له عنهما: قيامه «بنفسه» وتجرده لجلب منافع الكسب ودفع مضاره؛ ثم ضرورة قبوله وخضوعه لأعراف وأنظمة و«منطق» التعامل التجاري الجاري به العمل. وهي أعراف وقوانين تجارية ليست من وضعه ولا من اختياره؛ بل يتعين عليه الخضوع لها والتكيف معها وإتيان فعله و«سعيه» وفقهاً، حتى يحصل لديه «الرزق»، وهو الفعل المكتسب الذي يمثل «ثمرة» سعيه وأخذه بـ«أسباب» الطلب.

ولعل الناظر إلى تعريف الكسب لدى أبي الحسن الأشعري، خاصة لدى الباقلاني والجويني، لا تخفى عليه أوجه هذا التطابق بين مدلول الكسب الاصطلاحي وبين هذا المجال التجاري الأصلي للمفهوم؛ فكما أنه ليس بمقدور الفرد أن يتدع لنفسه قوانينه الخاصة في التعامل التجاري والحرفي وفي التسبب والاسترزاق، حيث يجد كل هذا معطى سابقاً له يستوجب منه الخضوع والتكيف، كذلك ليس بمقدور الإنسان أن يخلق ويبدع «قوانين»

(1) القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص 364.

الأفعال ونظام الأكوان وحركات الأجسام؛ وإنما هو يستطيع لو أراد - كما هو الشأن في مجال التكسب والاسترزاق - أن «يكيف» تلك الحركات حسب إرادته ووفقاً لأغراضه داخل تلك القوانين وبحسب نظام الحركة في الوجود.

غير أن الفضل يرجع إلى الباقلاني والجويني والغزالي في ضبطهم مفهوم الكسب في ضوء تعقد عناصر الفعل الإنساني وتعارض الأدلة العقلية في شأنه. حيث يلاحظ الباقلاني أنه إذا لم يكن بمقدور الإنسان أن يخلق ويخترع ويبدع «قوانين» للأفعال ولنظام الكون وحركات الأجسام، فإنه يستطيع - لو أراد - أن «يكيف» تلك الحركات وفقاً لأغراضه داخل تلك القوانين وبحسب نظام الحركة في الوجود. وذلك باعتبار «أن المفهوم من الحركة مطلقاً ومن العرض مطلقاً - كما يؤكد الباقلاني -⁽¹⁾ غير المفهوم من القيام والقعود، وهما حالتان متميزتان [خاصتان بالإنسان]؛ فإن كل قيام حركة وليس كل حركة قياماً، ومن المعلوم أن الإنسان يفرق فرقاً ضرورياً بين قولنا أوجد، وبين قولنا: صلي وصام وقعد وقام. وكما لا يجوز أن يضاف إلى الباري تعالى جهة ما يضاف إلى العبد فكذلك لا يجوز أن يضاف إلى العبد ما يجوز أن يضاف إلى الباري تعالى». وبهذا يصبح الفعل الإنساني متسماً بحال تشده دوماً إلى جهتين متقابلتين دالتين على ذلك «المزيج» الذي هو السمة الثابتة لذلك الفعل ذاته.

(1) المصدر نفسه، ج1، ص 125-127.

وإذا كان القاضي عبد الجبار المعتزلي أشهر من تتبع بالنقض مفهوم الكسب معتبراً إياه مصطلحاً خالياً من أي معنى ومكرساً للجبر المطلق⁽¹⁾، فإن من المستغرب له حقاً أن ينتهي هذا المنظر المعتزلي الكبير إلى تفسير الفعل الإنساني بما يوافق مفهوم الكسب الأشعري عند الباقلاني، وذلك حينما نراه يميز في الفعل الإنساني بين عناصره الذاتية وشروطه المخلوقة الموضوعية سلفاً، حيث يرى أن «خلق أحدنا لا يشبه خلق الله تعالى، فإن خلقه - جلّ وعزّ - يشتمل على الأجسام، وليس كذلك خلقنا؛ فإننا لا نقدر إلا على هذه التصرفات التي هي القيام والقعود وما جرى مجراها»⁽²⁾، وهو تبرير يطابق كما نلاحظ تمام المطابقة نفس التبرير الذي قدمه الباقلاني آنفاً لمفهوم «الكسب» مما يفيد لدى الموقفين معاً، المعتزلي والأشعري، ضرورة التمييز بين الأفعال التي لا نملك لها تغييراً ولا تدخل تحت قدرتنا، ولها قوانينها وسننها المجعولة لها؛ وبين تلك الأفعال الأخرى الواقعة داخل دائرة إرادتنا ورغباتنا وأهوائنا، ولكنها لا تتم إلا تحت تلك الأفعال أو الأحداث الكبرى «المخلوقة» والموضوعية في العالم سلفاً... فكيف بعد هذا لا يلاحظ هذا

(1) القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، القاهرة، مكتبة وهبة، ط1، 1384 هـ - 1965 م، ص ص 369-387 (تحقيق عبدالكريم عثمان)؛ قارن له أيضاً: المغنى في أبواب التوحيد، القاهرة، الدار المصرية للتأليف والترجمة، د.ت، ج8، ص ص 83-96 (تحقيق توفيق الطويل وسعيد زايد).

(2) شرح الأصول الخمسة، ص 381، قارن بنفس المعنى عند ابن رشد، الكشف... ص 192، فقرة 313، وهو نفس المعنى في نص الباقلاني الوارد أعلاه.

التواصل في المضمون بين مفهومي الكسب الأشعري والاختيار المعتزلي ولو تم التعبير عنهما بمصطلحين مختلفين؟!

هذا وإذا كنا أشرنا أعلاه إلى وعي ابن رشد بذلك الطابع الإشكالي لمفهوم الحرية أو الاختيار، فإن إبقاءه على نفس المصطلح الأشعري، مصطلح «الكسب» وتوظيفه إياه للعودة إلى معالجة مشكل الفعل الإنساني واعتباره هذه المحاولة منه «قولاً فصلاً» في الجبر والاختيار وموقفًا وسطًا جديدًا... إن كل ذلك لم يؤدّ به في الأخير سوى إلى تبني نفس المضمون الأشعري لمصطلح الكسب، وإن كان استنجاهه بمرجعته الطبيعية اليونانية كاد يضيفي على محاولته التوفيقية، ولو في الظاهر، طابعاً حتمياً وجبرياً مطلقاً، خلافاً لما ظنه بعض شراح ابن رشد من العرب المعاصرين:

ويكفينا دليلاً على هذه الدعوى أن نرجع إلى كتاب الكشف عن مناهج الأدلة لنرى كيف صار مفهوم الكسب عند ابن رشد - وبفضل الكوسمولوجيا الطبيعية اليونانية - في مثل اتساع مفهوم «القدر» الإلهي، وكيف أصبح تحقيق أفعال الإنسان وخروجها من القوة إلى الفعل، مشروطاً ليس فقط بالعوامل الموضوعية والأسباب الخارجية المخلوقة لله والتي كان يؤكد عليها الأشاعرة بل أصبحت هذه الأسباب المستقلة عنا هي التي تتحكم بكيفية حتمية حتى في حالاتنا الجسمية الداخلية وأحوالنا ورغباتنا النفسية أيضاً. فإن الاختيار أو «الإرادة إنما هي شوق يحدث عن تخيل ما أو تصديق بشيء؛ وهذا التصديق [نفسه، يؤكد ابن رشد] ليس

لاختيارنا، بل هو يعرض لنا [ضرورة] عن الأمور التي من خارج... بإرادتنا محفوظة... ومربوطة بها» ومن ثم كانت «أفعالنا تجري على نظام محدود... لأن أفعالنا تكون مسببة عن تلك الأسباب التي من خارج، وكل سبب يكون عن أسباب محدودة مقدرة فهو ضرورة محدود مقدر»⁽¹⁾.

ومهما يكن من الطابع الجبري المهيمن على هذا التصور، فإن توظيف مفهوم الكسب من لدن ابن رشد واقتباسه له من المنظومة الأشعرية كان حرياً أن يصير لديه «مفهوماً تواصلياً» ينبئ عن مدى سريان الرؤية الأشعرية في ذلك التأويل أو التبرير الرشدي لطبيعة الفعل الإنساني؛ وذلك ليس فحسب لتوحد المصطلح بين الموقفين، بل لكون التبريرات الرشدية للفعل الإنساني هي بعينها تبريرات الباقلاني والجنوني قبله، بل إن ذلك التأويل الرشدي لمشكل الفعل الإنساني وذلك الفهم الذي اعتبره جديداً لمصطلح الكسب والاكْتساب لا يعدو أن يكون هو بعينه ما أكد عليه

(1) ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص 189.

كيف يجوز بعد هذا أن يعتبر محمد عابد الجابري هذا الموقف الرشدي يقطع مع الفكر الأشعري لكونه «يدافع عن حرية الإرادة»؟! نفس المصدر، ص 84، في نفس الوقت الذي يعتبر فيه محمود قاسم هذا الدفاع الرشدي هو بعينه «مبدأ الحتمية الذي يزعمه فلاسفة العصر الحديث»! الكشف عن مناهج الأدلة، القاهرة، الأنجلو المصرية، ط2، 1964، ص 227 (تحقيق محمود قاسم).

أبو حامد الغزالي حين قوله⁽¹⁾ شارحاً قوانين العالم مشبهاً إياه بساعة كبرى: «فتدبيره [تعالى] أصل وضع الأسباب ليتوجه إلى المسببات [هو] حكمه؛ ونصبه الأسباب الكلية الثابتة المستقرة [...] قضاؤه [...] وتوجيه هذه الأسباب بتحريكاتها المناسبة المحددة المقدرة المحسوبة إلى المسببات الحادثة منها لحظة بعد لحظة قدره [...] فالحكم هو التدبير الأولي الكلي والأمر الأول الذي هو كلمح البصر. والقضاء هو الوضع الكلي للأسباب الكلية الدائمة؛ والقدر هو توجيه الأسباب الكلية بحركاتها المقدرة المحسوبة إلى مسبباتها المحسوبة المعدودة». والغزالي إنما يصدر هنا عن نفس التصور الذي سبق للجويني أن أعرب عنه كما حكاه عنه الشهرستاني الذي نراه على غير عادته يلمز الجويني بكونه أخذ هذا التصور الكلي عن مسببات الفعل الإنساني من الفلاسفة الإلهيين!⁽²⁾ وفي ضوء ذلك النص المستشهد به للغزالي، وفي حكمه النص الوارد أعلاه للباقلاني، يمكن التساؤل عن الجديد الذي أضافه ابن رشد لمفهوم الكسب الذي أبقى عليه كمصطلح كما أبقى عليه كمفهوم «إشكالي» يلاحظ فيه ذلك «المزيج» في الفعل الإنساني... غير أنه لا جديد هناك عند ابن رشد، وعليه فإن الخلاف الذي يحرص ابن رشد أن يقيمه بينه وبين مفهوم الكسب الأشعري خلاف مصطنع ما دام مضمون كسبه هو بعينه

(1) الغزالي، القصص العوالي، نقلا عن مواقف ومقاصد في الفكر الإسلامي

المقارن، مرجع سبق ذكره، ص 76.

(2) الملل والنحل، مصدر سابق، ج1، ص ص 127-128.

مضمون الكسب الأشعري كما حدده خاصةً الباقلاني والجويني والغزالي. إن لم يكن المضمون الرشدي للمفهوم المذكور أقرب إلى الجبر منه إلى الموقف التوفيقى الذي رام الجميع الوصول إليه، ومن ثم نستطيع الزعم بأن مفهوم «الكسب» مثل حلقة اتصال بين ابن رشد وخصومه الأشاعرة، رغم إعلان ابن رشد خلاف ذلك!

والجدير بالإشارة بعد كل هذا أن ذلك الخلاف بين كلٍّ من المعتزلة والأشاعرة وابن رشد حول طبيعة الفعل الإنساني ودورانه بين مفاهيم الجبر والاختيار والكسب، كاد ينمحي تمامًا على المستوى الأصولي، النظري والعملي، من حيث إن تبني هذا المنطق الأصولي جعل هذه الأطراف الثلاثة تتبنى «معنى» ومفهوم الاختيار وتدافع في الأغلب عن القاعدة الأصولية حول «عدم جواز تكليف ما لا يطاق» وهي القاعدة التي تضيف الشرعية على المسؤولية الأخلاقية وتحولها إلى ممارسة فعلية تصبح هي «الدليل» على قدرة الإنسان واختياره وعلى «إرادته الطيبة» حسب الاصطلاح الكانطي الذي اعتبر الحرية «شيئًا في ذاته» لا يمكن البرهنة عليه إلا داخل تلك الممارسة العملية التي تقوم وحدها شاهدًا على اختيار الإنسان أو كسبه أو إرادته الطيبة... وبهذا يتحقق التواصل على مستوى الممارسة العملية رغم تلك العوائق النظرية التي يتذرع بها أولئك الداعون إلى القطيعة والرافضون للتواصل.

3- ونود ألا نغادر هذه المشكلات الكلامية التي نقوم بمجرد تلمس لأبعادها اللغوية دون الإشارة أخيراً إلى تلك المشكلة الأخرى التي أصر الأشاعرة وجمهور أهل السنة على تصنيف الموقف المعتزلي منها في خانة الابتداع ومخالفة المنصوص والخروج عن الإجماع، ألا وهي مشكلة الرؤية المندرجة تحت أصل التوحيد. ونريد أن نسبق توضيحنا للمشكلة لنقول مدعين أنها هي الأخرى لا تخرج عن كونها خلافاً لغويا محضاً، وأن تحليل المعالجتين، المعتزلية والأشعرية، يجعل الخلاف بينهما مجرد خلاف لفظي ناشئ عن جهل الأشاعرة بمصطلحات المعتزلة!

إن نفي الرؤية عند المعتزلة، كما هو الشأن عن الجهمية قبل ذلك، قائم على أساس التوحيد والتنزيه ونفي التشبيه والجسمية عن الذات الإلهية من سائر الوجوه. وإذا كان مفهوم الرؤية في اللغة الطبيعية والاستعمال المتداول يقصد به غالباً الرؤية بالعين المجردة، فإن المنطق والتجربة يؤكدان أن مثل هذه الرؤية لا تتم إلا بتوافر شروط مادية في الرائي وفي الموضوع المرئي ذاته. ومن ثم كان نفي الجسمية ولواحقها المادية عن الذات الإلهية يستتبع منطقياً نفي الرؤية حسب مفهومها المتداول والمعروف في اللغة الطبيعية لذا رأى المعتزلة ضرورة تأويل النصوص التي يوحي ظاهرها بإمكانية الرؤية للذات الإلهية، معتبرين مفهوم الرؤية أخذ في تلك النصوص بمعناه المجازي وهو حدوث الوعي والإدراك والمعرفة.

ثم يأتي «البديل» الأشعري للمشكلة منطلقا من الرغبة المعلنة في مواجهة الموقف المعتزلي ومعارضة تأويله للنصوص. لكن هل حقا يختلف الطرح الأشعري عن ذلك الذي عبر عنه المعتزلة؟

اعترافا من الأشاعرة بضرورة نفي الجسمية وكل لواحقها المحسوسة عن الذات الإلهية، نراهم يسارعون إلى دفع اعتراض المعتزلة بكون الرؤية، كمفهوم، عملية تقتضي الجسمية. بل الرؤية كمفهوم لغوي وكفعل إنساني إنما يقصد فقط إلى إثبات الوجود ولا يحيل بالضرورة إلى المحسوس الجسم، الشيء الذي يعني أن الرؤية كفعل لها ارتباط مباشر بالوجود فكل ما هو موجود تصح رؤيته، والله واجب الوجود فرؤيته ممكنة لأجل ذلك، وإذا كان المعتزلة قد شرطوا الرؤية بالجسمية وتوابعها، من الجهة ووقوع الضوء والمقابلة وما إلى ذلك من شروط الرؤية المادية، فإن الأشاعرة يلجأون، لنفي هذه الجسمية إلى الفصل الذي مارسوه أحيانا بين عالم الغيب وعالم الشهادة، فقوانين وأحوال عالم الغيب ليست بالضرورة «قوانين» ومواضع عالمنا المحسوس، بل أن «عادات» العالم المحسوس ليست في ذاتها حتمية ولا ضرورية كما برر الأشاعرة ذلك من خلال مفهومهم عن السببية والعادة والإمكان.. وعليه فلا «علاقة ضرورية» بين مفهوم الرؤية ومفهوم الجسمية وليس من شروط الرؤية في عالم الغيب اقتضاء الجسمية أبدا. ومن ثم كانت الرؤية بالعين للذات الإلهية الموجودة ممكنة لكونها موجودة فحسب.

هذا باختزال شديد تبرير الأشاعرة لمسألة الرؤية⁽¹⁾ فهل هي تتناقض والموقف المعتزلي سابق الذكر؟ لا أظن ذلك واقعا! وبيان ذلك أن المعتزلة حينما نفوا الرؤية الحسية المعهود في المشاهد والتجربة المحسوسة اضطروا أن يثبتوا عن طريق تأويل النصوص رؤية «قلبية»⁽²⁾ لا تقتضي التجسيم ولا التشبيه. والأشاعرة، من جهتهم، أثبتوا الرؤية بالعين، إلا أنهم أيضاً أولوا مفهوم الرؤية بالعين بكونه لا يقتضي في عالم الغيب ما يقتضيه في الشاهد من التجسيم والتشبيه. بل العالم الطبيعي ذاته مجرد عادات ومواضع قابلة للرفع.. لهذا فإثبات الرؤية والقول بإمكانها لا يتضمن تجسيما بأي حال.

وعليه فالملاحظ بعد ذلك أن المعتزلة قد نفوا الرؤية الحسية في حين أن الأشاعرة، بعكس ذلك قد أثبتوا الرؤية بالعين إلا أنهم أكدوا كونها ليست كالرؤية الحسية! وكأن الموقفين يختلفان لأجل إثبات نتيجة واحدة: تأويل «لمفهوم الرؤية بحيث لا ينتج عنه تجسيم، فتكون الرؤية إما إدراكاً قلوبياً (مزيد علم) لا يقتضي التجسيم، أو إدراكاً بالعين لا يقتضي هو الآخر تجسيماً، اعتباراً

(1) انظر عرض ونقد ابن رشد لموقف الأشاعرة هذا في: الكشف عن مناهج الأدلة ص 91-95، ومن الغريب أن ينتقد ابن رشد الأشاعرة لكونهم أثبتوا الرؤية، وهذا عنده يقتضي التجسيم، ثم نراه يدافع كما فعل الحشوية والحنابلة، عن إثبات الجهة والعلو بالنسبة للذات الإلهية، زاعماً أن إثبات الجهة لا يقتضي إثبات المكان أو الجسمية! انظر ص 83-86.

(2) أو مزيد علم بتعبير ابن رشد: مناهج الأدلة، ص 95.

لنسيية العوائد الطبيعية في العالم المحسوس وعدم اطرادها على عالم الغيب. وإذا سمح المفكر الأشعري لنفسه أن ينعت المعتزلة بكونهم نفاة الرؤية، فإن موقفه ذاته لا يشذ عن ذلك النعت! ما دام يصرح ويعترف بإمكانية الرؤية ثم يضيف محمدا ومبينا أنها ليست كالرؤية الحسية ولا تقتضى ما تقتضيه الرؤية في عالم الحس والشهادة، وهذا هو بذاته مضمون الموقف المعتزلي من «نفي الرؤية» وبذلك يتبين لنا كيف أن الاختلاف بين الفريقين في موضوع الرؤية خلاف غير حقيقي، ولعل كل واحد منهما كان يأخذ مفهوم الرؤية بمعنى مخالف للآخر! ما يعني غياب اتفاق حول المصطلح اللغوي الذي يقع بصده النقاش!

تلك عينات ونماذج من النظريات والمواقف الكلامية الأساسية حاولنا أن نثبت رجوع جانب منها إلى مشاكل ذات طبيعة لغوية، وإذا كان البعد اللغوي ليس بالبعد الوحيد الذي يفسر تلك المواقف الكلامية، وقد لا يكون هو البعد الفعال في نشأتها أو في تطورها، فإنه مع ذلك يشكل عنصرا مهما يساعدا بجانب البعدين السياسي والاجتماعي، على تفسير مواقف مهمة في علم الكلام، دون أن يحظى مع ذلك بالاهتمام من قبل الدارسين. وفي ظننا أن مشكلة السلطة المتوجهة للبعد السياسي في علم الكلام ليست بعيدة عن مشكلة اللغة والمصطلح اللغوي، مع العلم أن أي سلطة، سياسية كانت أو علمية، إنما تظهر نفسها دوما في قالب لغوي، وهو القالب الذي بقدر ما يظهر كحامل ومجسد لأوامر

رجل سلطة ما بقدر ما يؤثر هو الآخر في مفهوم تلك السلطة ويؤطر نوع الوعي بها.

وإذا كان من المعلوم أن علماء الإسلام كانوا على وعي تام بإشكالية اللغة والمصطلح، وعلاقتهما الجدلية بطبيعة بعض العلوم الأساسية في الإسلام الشيء الذي يفسره لديهم مثلاً مركزية «علم التفسير» واهتمامهم الشديد بباب «الدلالات والحدود» في علم الأصول واعتبارهم امتلاك علم اللغة شرطاً ومفتاحاً للعلمين السابقين.. إلا أن الملاحظ أنهم بخصوص علم الكلام لم يؤكدوا أهمية البعد اللغوي ولم يحاولوا جرد مصطلحاته ولا مقارنة مفاهيم «مجتهديه» حول تلك المصطلحات وضبط دلالاتها. ولم يأت تلمسنا نحن اليوم لبعض صور إشكالية المصطلح اللغوي في علم الكلام إلا للتأكيد على شمولية هذه الإشكالية وانطباقها على الخلاف الكلامي، أيضاً وفي ذلك دعوة لإعادة النظر في لغة المتكلم وتفكيكها إلى عناصر تسمح بإبراز حضور مشكل المصطلح اللغوي كعامل مساعد على التحليل والفهم، وفي ذلك كما قلنا في البداية إغناء وتوسيع لأبعاد هذا العلم الإسلامي الذي ارتبط منذ نشأته، كما نعلم، بموضوع «الكلام» وبماهية الخطاب اللغوي!

II

مفهوم الحرية في الإسلام في ضوء سوسيولوجية المعرفة

- نقد « مفهوم الحرية » عند عبد الله العروي -

I- هناك عدة مصطلحات ومفاهيم تراثية لا تكفّ عن التردد و«الترحل» والانتشار داخل مختلف فروع الثقافة العربية، منذ عهد ما أصبح يعرف بيننا «بالإصلاحية العربية» في القرن الماضي إلى اليوم. ولعل مرجع ذلك، فيما يبدو، إلى ما تتمتع به تلك المفاهيم والمصطلحات من قابلية «للتوظيف»، تسمح بتحويلها، أحياناً كثيرة، إلى مفاهيم «إجرائية» ذات هدف مزدوج: تقويم التراث في ذاته، وتحديد درجة حضوره أو غيابه في الواقع الراهن.

ويمكن القول مع بعض التجوز، أنه منذ الكتابات الإصلاحية في القرن الماضي، حظيت بعض المصطلحات والمفاهيم، أكثر من غيرها، بالقسط الأكبر من الانتشار والذيع، لانطوائها على الطابع الإجرائي والمنهجي المشار إليه، وذلك كمفهوم السياسة الشرعية والحرية والاختيار والخلافة والأمة والمصلحة والاجتهاد والمقاصد وال عمران... وجلها مصطلحات من مجالي علم الكلام وعلم الأصول. كما أن الرموز الثقافية الحاملة لها كادت تتكرر أيضاً في كل الكتابات حتى وقتنا الحاضر. فقد «اكتشفت» الإصلاحية

العربية فضل إعادة الاعتبار لابن خلدون وابن تيمية والشاطبي، إضافة إلى ابن رشد، في مرحلة متأخرة وتحت نفس المصطلحات والمفاهيم. ولا يزال الفكر العربي المعاصر منشغلاً بهذه «الرموز» الثقافية؛ وإن كان ذلك يتم، خاصة في المغرب، من زوايا ورؤى جديدة في ضوء المناهج المستجدة والمتطلبات النقدية المعاصرة.

وحتى نظل في إطار التجربة المغربية، وقبل وقوفنا على نموذج فيها اخترناه لتقويم تعامله مع مصطلح تراثي، نلاحظ أن هذا التعامل في هذه التجربة خاصة، قد تعمق وتنوع بفضل تلك العلاقة الوثيقة التي صارت له بجملة مفاهيم حديثة ومعاصرة، وقضايا آنية، مجتمعية وسياسية وفلسفية، متداخلة فيما بينها. وذلك من قبيل مشكلة النقد، ومفهوم القراءة، ومشكلة الأخلاق والتقاليد، وكذا مفهوم الزمن والتطور، ومعنى التقدم، والمعاصرة والأصالة، ومن ثم مفاهيم المستقبل والتبعية والاستلاب والتحرر.

ولعل هذا التداخل وكذا تلك الشفافية التي تتميز بها بعض المصطلحات التراثية، هما اللذان شجعا الاهتمام بهذه الأخيرة، وجعلها تحظى، لدى سائر الاتجاهات الفكرية، بأهمية زادتها توكيداً الرغبة في الانعتاق من ربة التخلف ومواجهة الهزات المجتمعية والسياسية المتواصلة.

وإذا كان طبيعياً أن تولّد هذه التغيرات المجتمعية مواقف متباينة ومتنوعة، فإن هذا التنوع والاختلاف ينعكس بالضرورة على طريقة التعامل مع المصطلح التراثي، اختياراً وتأويلاً، ولن

يزيد تعاقب الأحداث المجتمعية والسياسية إلا تأكيداً للأهمية التي يمكن أن يحتلها المصطلح التراثي، حتى لدى أولئك الذين كانوا ومازالوا يستهجنون هذا القفز على الحاضر لاستنطاق أحداث الماضي البعيد.. وذلك بعد أن أدركوا أن التعامل مع التراث وإبراز مفاهيمه لم يعد أدباً للتسلية ولا مجرد رغبة في التوثيقة التاريخية، بل أصبح ذلك أداة من الأدوات التي أبانت عن نجاعتها في التوظيف على صعيد الخطاب الأيديولوجي والسياسي.

من ثم أصبح المصطلح التراثي في الفكر المغربي المعاصر بؤرة تستقطب مختلف المواقف والتوظيفات أو القراءات، ما يعني أن كل تقويم لإشكالية العلاقة مع ذلك المصطلح، إعمالاً أو إهمالاً، يتضمن تقويماً لميدان طالما عمق الحوار، وأرسى ولا يزال يرسى بعض قواعد المناظرة العلمية في الفكر المغربي المعاصر؛ كما قد يعني ذلك استشرافاً للمسرى الذي يسير فيه هذا الفكر والتطور الذي يرغب في كل اتجاه في تحقيقه.

غير أننا، بخصوص تعامل الفكر المغربي مع المصطلح التراثي، نود أن نسجل تلك الخصوصية التي تكاد تميز الكتابات المغربية عن أختها الشرقية حول الموضوع، ألا وهي اتجاه الفكر المغربي بالنقد وإعادة التقويم إلى تلك المصطلحات والمفاهيم التي تحتل في ذلك التراث منزلة الأسس والأصول المعرفية. ومن ثم تمحور البحث لدى البعض حول ابن رشد، باعتباره يمثل خروجاً ونقداً لـ «قياس الغائب على الشاهد»، وهو قياس يمثل قاعدة

منهجية في نشأة علم الكلام وعلم الأصول وعلم النحو والعلوم الطبيعية في الإسلام⁽¹⁾؛ مثلما أن الاهتمام بابن خلدون لم يتمحور حول مستويات ودرجات «السبق» الذي درج على اكتشافه بعض رجال الإصلاحية العربية في «علم العمران»، بقدر ما انصب الاهتمام أيضاً على إبراز درجة الانفصال الذي أحدثته الرؤية الخلدونية مع منهج «الإسناد» والرواية المطبق أصلاً في علوم الحديث، والذين كان وراء نشأة التدوين ونقد المتن التاريخي⁽²⁾. وغير هذا الموقف أو ذاك، نجد أن مفهوم الاجتهاد نفسه، ورغم ما عُلق عليه من آمال داخل التراث الإسلامي جملة وما أرادت الإصلاحية العربية من إعادة الاعتبار إليه، فإنه هو أيضاً أخضع لنفس الهاجس، هاجس المراجعة النقدية وإعادة القراءة لما اعتبر نموذجاً للأصالة ومناسبة لإثبات الذات...

ومعنى هذا أنه رغم اختلاف المنطلقات الايديولوجية، والنتائج المعرفية، فإن ما يميز تعامل الفكر المغربي مع المصطلح التراثي، اهتمامه بإعادة النظر فيما هو جوهري في التراث الإسلامي وفيما يمثل الأصول المعرفية أو المنهجية في ذلك التراث. وهو ما يجعل اختيار هذا المناطق الحساسة كموضوع للنقد والتحليل، اختياراً مقصوداً، لا يهدف إلى مجرد «معرفة» الماضي، ولكنه، بالأولى،

(1) الجابري، محمد عابد، نحن والتراث، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط1، 1980.

(2) أومليل، علي، الخطاب التاريخي، بيروت: معهد الإنماء العربي. د.ت.

يطمح عند أغلب هؤلاء المتعاملين مع المصطلح التراثي إلى توظيف تلك المعرفة لتجديد الموقف من الحاضر والمستقبل⁽¹⁾.

II- ورغم اعتقادنا بأن طريقة التعامل مع المصطلحات والمفاهيم الفقهية والأصولية خاصة، تستحق منا وقفة أطول وتقويماً أعمق ومراجعة أساسية، اعتباراً للتوظيفات الواسعة التي مورست عليها والنتائج الكبرى التي ترتبت عليها، وهو ما تعكسه بعض أعمال محمد عابد الجابري خاصة، فإننا نقتصر، هنا على نموذج معروف بتميزه في التعامل مع المصطلح التراثي، وتفرد به بموقف خاص من معرفة التراث جملة. إلا أن ظروف التغيير المجتمعي قد اضطرت أن يضرب بسهم في امتلاك «رؤية فلسفية» تمكنه من تحديد موقفه من إشكالية هذا الاعمال للمصطلح التراثي.

لعل القارئ قد أدرك أننا نوجه الانتباه إلى أعمال عبد الله العروي، الذي سوف نقتصر، لضيق الوقت عن التفصيل، على تقويم تعامله الخاص مع مفهوم الحرية في التراث الإسلامي ورصده مختلف المعاني التي قد توحى بذلك المفهوم في المجالات المتعددة لذلك التراث، جاعلين منه نموذجاً تجريبياً لتقويم طريقتي الأعمال والإهمال اللتين سلكهما في بسط ذلك المفهوم. وذلك رغم إعلانه

(1) نلاحظ أن قراءة التراث في المغرب قد بلغت مستوى من «التراكم» يسمح بإعادة تقويمها بكيفية جذرية، وأظن أن هذا ما تطمح إليه جل كتابات الأستاذ طه عبدالرحمن. وبالمناسبة، فهي كتابات تستحق هي الأخرى تقويماً خاصاً، لا من حيث المضمون ولا من حيث طريقة العرض واللغة المتميزة واختيار المصطلح.

القديم أن كل ما بيننا وبين التراث قد انقطع نهائياً، وأن كل ادعاء «معرفة» به إنما هو من قبيل الوهم والسراب⁽¹⁾، وأن الغرب وماضي الغرب، بصريح عبارته، هو «المرجع الوحيد للمفاهيم» القابلة للمعرفة وللتوظيف⁽²⁾. ومع ذلك، فقد اضطر أن يدلي بنصيبه لمعرفة مفهوم الحرية في الإسلام في مقال له سنة 1979، تحت عنوان «ملاحظات حول مشكلة الحرية في الإسلام»⁽³⁾، والذي أعاد نشره مع قليل من التغيير في مستهل كتابه مفهوم الحرية⁽⁴⁾.

أ- شعوراً منه بصعوبة ومعوقات «التنقيب» عن المفاهيم واستنطاق المصطلحات داخل تراث متراكم ومتداخل الأبعاد، يحرص عبدالله العروي أن يبين حدود المجال الذي يشمل ذلك التنقيب والاستنطاق، ومن ثم يوضح طبيعة المنهجية الملائمة، حتى لا يؤدي إغفال ذلك إلى الخلط والتشويش المعرفي وإلى الأحكام المتسرعة التي طالما وقع فيها الخطاب الاستشراقي.

أما المجال، فهو المجتمع الإسلامي قبل أي اتصال له بالغرب. والملاحظ بالمناسبة أن هذا هو نفس المجال الذي حدده

(1-) العروي، عبد الله، العرب والفكر التاريخي، بيروت؛ دار الحقيقة، 1973، ص 186.

(2-) العروي، عبد الله، الأدلوجة، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ص 25.

(3) مجلة دراسات عربية، بيروت: يناير/أبريل، 1979، ص 23-32.

(4) العروي، عبد الله، مفهوم الحرية، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط1، 1981.

فرانز روزنطال سنة 1960 لكتابه المعنون مفهوم الحرية في الإسلام قبل القرن التاسع عشر⁽¹⁾، والذي كما سنرى يحظى بحضور قوي في كتاب عبد الله العروي، أما بخصوص المنهج الملائم، فهو ذلك الذي يجب ألا يقف عند حدود التحليل اللغوي والفيلولوجي لمصطلح الحرية، أو يكتفي بمحض الوقائع التاريخية البارزة، بل الواجب بخصوص ذلك المجال، السعي إلى اصطناع ما اصطلاح عليه «باجتماعيات الثقافة» أو سوسيولوجية المعرفة، التي تطمح إلى الربط الجدلي بين مختلف أنماط السلوك الأخلاقي والتاريخي والمواقف النظرية والمعرفية التي تفرزها⁽²⁾. وتكمن أهمية هذه الرؤية المنهجية، حسب عبد الله العروي، في عدم إهمالها لمختلف النظريات والمواقف الفكرية التي مهما بدا للباحث ابتعادها عن الواقع صارخاً، فإنها خصوصاً حينما تتخذ صيغة «الطوبى»، نظريات تصير انعكاساً للواقع المعاش، من حيث إن «الواقع يفسر الطوبى، والطوبى تضيء الواقع»⁽³⁾. ذلك توضيح منهجي يعتمد منهجاً تاريخياً ويهتدي برؤية تتخذ منطلقاً لها سوسيولوجية المعرفة، فكيف تم لعبد الله العروي التعامل مع مفهوم الحرية في الإسلام في ضوء ذلك التحديد المنهجي؟

(1) ترجمة معن زيادة ورضوان السيد، بيروت: معهد الإنماء العربي، ط1، 1979.

(2) «ملاحظة حول مفهوم الحرية» دراسات عربية، مرجع سابق، ص 23؛ وكذا مفهوم الحرية، مرجع سابق، ص 5.

(3) العروي، عبدالله، مفهوم الدولة، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط1، 1981، ص 90.

ب- لا يخفي الكاتب تحفظه تجاه طريقة ونتائج تعامل الأدبيات الاستشراقية مع مفهوم الحرية في الإسلام، هذه الأدبيات التي يظل خطابها سجين نزعة إثنية مغرقة في التمرکز على الذات، وضحية رؤية ضيقة تعتمد التحليل الفيلولوجي⁽¹⁾ الأثير لديها، وتؤدي إلى نفي كل وعي بمفهوم الحرية خارج جذره المصطلحي الضيق كما يقدمه القاموس في الاستعمال اللغوي التداولي. ورغم أن عبد الله العروي كثيراً من يثمن التحليلات الاستشراقية، وعلى رأسها تحليلات هيجل حول طبيعة الدولة في الإسلام وإشكالية العلاقة بينها وبين الفرد⁽²⁾، إلا أنه يبدو حريصاً على الانفصال عن تلك التحليلات بخصوص الشكل المطروح، مؤكداً أنه - خلافاً للمنهج الفيلولوجي - «لا يجوز أن نبقي سجناء الكلمة؛ في حين أننا نبحث في الواقع المجتمعي»⁽³⁾. إن الشطط والتحامل اللذين وصف بهما عبد الله العروي الدراسات الاستشراقية حول مصطلح ومفهوم الحرية راجعان إلى كون هؤلاء المستعربين صاروا يبحثون في المجتمع الإسلامي عن المضمون السياسي الخاص لمعنى الحرية، ولما افتقدوه داخل مصطلح الحرية في القاموس العربي، وتبين لهم البعد الأخلاقي والقانوني المحض لهذا المصطلح، لم يكتفوا بتأكيد انعدام أي شكل من أشكال ممارسة الحرية في ذلك المجتمع، بل سارعوا إلى تأكيد «غياب الشعور بضرورة الحرية»! في حين أنه،

(1) مفهوم الحرية، ص 12.

(2) «ملاحظات حول مفهوم الحرية» ص 25-26؛ مفهوم الحرية، ص 20.

(3) «ملاحظات...» ص 26.

مهما تكن قيمة الممارسة بالنسبة لأي مفهوم، فإن «الأساس [قبل ذلك] هو الشعور بالحاجة إلى الحرية. وشعور من هذا النوع لا يعبر عنه إلا بكيفية عكسية، أي بواسطة رموز»⁽¹⁾.

من ثم وجب عند العروبي الانفصال عن الطرح الاستشراقي بالانتقال من «اللغة إلى الثقافة، ومن الثقافة إلى التاريخ الواقعي، بحثاً عن كلمات أخرى، عن رموز أخرى، مرادفة لكلمة حرية في مفهومها الحالي»⁽²⁾. وإذا كان الخطاب الاستشراقي يلوح بالطبيعة الاستبدادية للدولة «الشرقية» وبتقليصه لدور الفرد فيها، فإن تنقيب العروبي عن أشكال الوعي بالحرية في التراث الإسلامي، يصبح عنده بالتحديد بحثاً عن أدلة ورموز الحرية خارج الدولة أو ضد الحكومة»⁽³⁾. وحيث «إن مفهوم الحرية في القاموس العربي ضيق بالنسبة لمؤدي الكلمة في قواميس اللغة الغربية الحديثة»، ومادامت تجربة المسلم اليومية لم تكن كلها خنوعاً وتقصيراً وعجزاً⁽⁴⁾، فما هي إذن نتيجة هذا التنقيب والاستنطاق بحثاً عن تلك الرموز السلوكية الدالة على الشعور بالحرية في التراث الإسلامي؟

ج- لقد اعتقد عبد الله العروبي أنه عثر فعلاً على ما اعتبره «أدلة» ترمز أكثر من غيرها إلى ذلك الشعور بالحرية، وهي عنده تنحصر في معانٍ أربعة: البداوة، العشيرة، التقوى، التصوف:

(1) نفس المرجع، ص 29.

(2) مفهوم الحرية، ص 14.

(3) نفسه، ص 18.

(4) «ملاحظات...»، ص 29-30.

1- فالبداوة التي صاحبت التاريخ العربي الطويل، على الرغم من اقتضاها الخضوع للغرائز والأنواء، وللتقاليد العشائرية وشطف العيش، فإنها مع ذلك «ترمز» إلى الرفض الدائم لكل القوانين الحضرية السائدة، وتعلي من شأن الضعلكة التي تتخذ من الحياة المنزهة عن كل قيد وشرط مثلاً أعلى لها!⁽¹⁾، وبذلك صار مفهوم البداوة «رمزاً»، للتعطش إلى الحرية، خاصة في أعين ومخيلة جمهور سكان الحضر الراضحين تحت، وطأة «الأحكام السلطانية»⁽²⁾.

2- ومثل رمزية البداوة، فإن مفهوم العشيرة، هو الآخر، وإن كان يفترض خضوع الفرد لقسرية العادات والتقاليد الممثلة لمؤسسة عشائرية ما، واسعة أو ضيقة، فإن هذا الخضوع يضمن في نفس الوقت حماية العشيرة لامتيازات أفرادها الخاضعين لقدرها فتقوم حائلاً بين الفرد وبين الأوامر السياسية لرجل السلطة، تلغيها وتعمل على تحرير الفرد منها. ومعنى ذلك أنه إذا ما لوحظ أن تقاليد العشيرة تكبل الفرد بقيود قسرية، إلا أن الفرد لا يستقل تلك القيود التي تصير وكأنها طبيعة ذاتية، في نفس الوقت الذي «يستنكف فيه عن الخضوع لأمر السلطان الذي يفرض عليه من الخارج»⁽³⁾! وفيما يرى عبد الله العروي، فإن إغفال هذا الدور

(1) نفسه، ص 27 .

(2) مفهوم الحرية، ص 18-19 .

(3) «ملاحظات...» ص 27 .

للعشائر في تاريخ العرب، والبقاء على مستوى الأحكام والفتاوي والنوازل الفقهية، دون توغل في العادات والأعراف المتغيرة، هو المسؤول عن تلك الصورة التي يبرزها هيجل وغيره من كُتّاب الاستشراق حول استبدادية رجل السلطة في الدولة الشرقية وتحجيم دور الفرد فيها⁽¹⁾. ومرجع ذلك الخطأ اتخاذ الفقه مرآة للحياة المجتمعية في الإسلام، بينما تعكس العشيرة عمق تلك الحياة بكيفية أفضل وأكثر تجذراً.

وبذلك يرينا «رمز» العشيرة مدى ما يتمتع به الفرد من حماية تجعله ليس فقط قادراً على مواجهة الحاكم المستبد، بل إنها تجعله «يعيش طول حياته وراء متاريس تعزله عزلاً تاماً عن الحكم المطلق»!⁽²⁾ وهذا هو رمز التعطش إلى الحرية الكامن في مفهوم العشيرة.

3- أما الدليل الثالث والرمز الآخر لمفهوم الحرية في الإسلام، فيتمثل فيما يسميه العروي بالتقوى، ويعني به في آخر التحليل أن الأوامر الشرعية، من حيث الطبيعة والمصدر تقتضي «خضوعاً لوازع خارجي [وتعتبر] حداً يحد الحرية الوجدانية»⁽³⁾. من هنا قيمة ما يتمتع به المؤمن الملتزم من قدرة على ترويض النفس وإخضاعها لتلك الأوامر حتى تصير هذه صادرة عن وازع

(1) «ملاحظات...» ص 27 ؛ مفهوم الحرية، ص 20.

(2) مفهوم الحرية، ص 20 .

(3) نفسه، ص 21 .

داخلي ذاتي، بدل أن تظل خاضعة لضوابط وأوامر قسرية خارجية، شبيهة بالأوامر السلطانية. ونجاح الفرد في ذلك الترويض للنفس وهذا التحويل لمصدر الأوامر وجعله ذاتيًا، يعتبر في رأي العروي دليلاً على قدرة الفرد على التحرر ورمزاً للتعطش إلى الحرية. وهو لا يرى مانعاً في هذا المقام من أن يستند، في آن واحد، إلى كل من ابن خلدون وجان جاك روسو، لإبراز رمزية التقوى، مثلما لا ينسى أن يؤكد المردودية الاجتماعية التي يتمتع بها الفرد المتصف بذلك، حيث يكسبه سلوك التقي «سلطة» اجتماعية ونفوذاً يحرر وجدانه، ويوسع مبادراته. وبذلك تكون التقوى على حد قوله «طريقاً إلى الشعور بالتحرر، فلا عجب إذا أصبحت رمزاً للحرية»⁽¹⁾.

4- وإذا ما حظيت التقوى، كتجربة أخلاقية فردية باطنية، بمثل هذا التقويم من طرف عبدالله العروي، فقد كان منتظراً أن تحظى لديه التجربة الصوفية بتقدير أكبر، باعتبارها أقوى «دليلاً» على التعطش إلى الحرية في الإسلام وأوضح رموزها دلالة.

ذلك أن هذه التجربة تمثل في رأيه انعكاساً لتراجع نفوذ الدولة في المدن ولتدهور الحضارة. ومن ثم لا مفر من تفسير موقف الرفض الذي يتميز به المفكر الصوفي، سواء تجاه قوانين الطبيعة أو قيود النفس أو أعراف العشيرة أو أوامر السلطان أو حتى تجاه الأوامر والالتزامات الشرعية نفسها، إلا باعتبار ذلك كله تطلعا

(1) نفس المعطى السابق.

للتحرر المطلق من كل تلك القوانين والقيود والأعراف والأوامر،
وانسلاخاً للفرد من المجتمع؛ «وإذا انسلخ من المجتمع أبطل
مفعول القوانين»⁽¹⁾!

تلك هي رمزية التجرد الصوفي والفناء الإشراقي المؤديان،
بتعبير العروي نفسه، إلى «التفاني الكلي مع فكرة الحرية»⁽²⁾.
وهذا ما جعله يستنتج قائلاً دون تحفظ أو استثناء: «إننا نلمس
معنى الحرية الفلسفي المطلق عند المتصوفة، لا عند المتكلمين
والأصوليين»⁽³⁾، لذلك نراه يشايع في مكان آخر رأياً لحسن حنفي
مفاده أن «المتصوفة كانوا في الماضي المعبرين الحقيقيين عن روح
الإسلام، وليس الفقهاء أو علماء الكلام»⁽⁴⁾. وتبقى قيمة
المتصوف عند عبد الله العروي في أنه وإن لم يكن يعيش الحرية،
كما يعيشها البدوي في حياة الصعلكة أو في إطار العشيرة، فإنه
يفضله ويفضل الجميع بوعيه العميق بمعوقات ومشبطات تلك
الحرية! فيتطلع إلى معانقتها «كطوبى» يحلم بها ويتعطش إلى الفناء
في ذات الله بواسطتها. وبفضل هذا الوعي بالمعوقات يتمكن
الصوفي الإشراقي، على وجه التحديد، من تمثل فكرة الحرية
المطلقة⁽⁵⁾... وهذا، كما نلاحظ، تقويم هيجلي واضح لتجربة

(1) «ملاحظات...» ص 28-29.

(2) نفسه، ص 29؛ مفهوم الحرية، ص 22.

(3) «ملاحظات...» ص 29.

(4) مفهوم الحرية، ص 82.

(5) نفسه، ص 22، 82.

الإشراق الصوفي في الإسلام، ولم يمنع العروي مرة أخرى من أن يزاوج بصدده بين أثر إسلامي للحلاج في قوله «أنا الحق» وبين قول غربي حديث في نفس السياق على لسان أحد أبطال رواية الشياطين لدوستوفسكي⁽¹⁾.

وبهذا يعتقد عبد الله العروي أنه قد قطع مع التحليلات الاستشراقية ومع منهجها الفيلولوجي، فلم يقف عند حدود مصطلح الحرية، بل صار يستنطق أشكال التراث وينقب خارج. القاموس اللغوي الرسمي عما بدا له «أدلة وجود» على مفهوم أو معنى الحرية. فوجدها في معاني لا تدخل في اعتبار الفقيه ولا المتكلم، ومع ذلك فهي ترمز في عمقها الفردي والاجتماعي إلى «التعطش» إلى الحرية، وتعميق «طوبى» لا تكف عن توجيه الفرد والمجتمع، وإحداث تأثير «يفوق» كثير من الأحيان تأثير تعاليم الفقه والكلام⁽²⁾.

III- تلك خلاصة معالجة عبد الله العروي لمصطلح الحرية وللمفاهيم الدالة عليه في التراث. ولا يملك الواقف على تلك المعالجة إلا أن يستغرب الاختلاف الكبير بين التبشير بذلك الطرح المنهجي الذي استهل بـ البحث، وبين الأفكار والأحكام التي تخللته والنتائج التي تمخض عنها. فإذا جاء استهلال البحث واضحاً وصريحاً في وجوب تناول الموضوع، بعيداً عن الأحكام

(1) «ملاحظات...» ص 29.

(2) نفسه، ص 30، مفهوم الحرية، ص 23-24.

المسبقة للخطاب الاستشراقي، مبيِّناً حدود المنهج الفيلولوجي، معوضاً إياه برؤية تاريخية وبمنهج «اجتماعيات الثقافة»... فإن النتائج التي تمخض عنها البحث جاءت في حقيقة الأمر طافحة بالأحكام المسبقة حول بعض أنماط السلوك الثقافي في الإسلام، مما فوت على صاحبه فرصة إمكانية الاستفادة من ذلك المنهج، لإعادة النظر في بعض الأنماط التي كانت كفيلاً بأن تزوده أيضاً بـ«رموز» أكثر دلالة، ليس فحسب على التفكير في الحرية وتأمل إشكالياتها، بل وعلى المطالبة بها والموت من أجلها!

وإذا كان المقام لا يحتمل التفصيل، فإننا نكتفي بالإشارة إلى نتائج هذا الإغفال المنهجي، ملاحظين في البداية أن مما قلل من قيمة البحث انطلاقه منذ البداية من مسلمة خاطئة، تعتبر علم الكلام في الإسلام مجرد إنتاج فكري فردي ونظري محض، لا علاقة له بالواقع المجتمعي وقضايا المعاشة، اعتباراً لكون «الكلام على حد قول عبد الله العروي - يعكس اهتمامات الفرد الفكرية والخلفية»⁽¹⁾. وهي مقدمة شكّلت، في الحقيقة، حاجزاً بينه وبين إدراك تاريخية المفاهيم الكلامية، وفوتت عليه فرصة توظيف منهجية اجتماعية المعرفة لتحليل العديد من المفاهيم التي يطرح بها التراث الكلامي. لقد كان لهذا الإغفال الأثر الكبير على ضعف معالجة عبد الله العروي لمشكلة مفهوم وواقع مشكلة الحرية في تراث الإسلام، وعلى نقص النتائج التي وصل إليها. بل إنه حتى

(1) «ملاحظات...»، ص 25، مفهوم الحرية، ص 16-17.

حينما حاول التنقيب عن مفاهيم ومصطلحات أخرى توحى بمعنى الحرية في تاريخ الإسلام، قاصداً بذلك الخروج عن الموقف الاستشراقي، ومتلمساً حضوراً للمشكل عبر مصطلحات ومفاهيم أخرى، حتى في هذه الخطوة المنهجية المهمة لم يتبته إلى ما يمكن أن تقدمه بعض المصطلحات الكلامية التي لم تحظ بأي اهتمام في هذا البحث، والتي هي أكثر من غيرها إفصاحاً عن إشكالية الحرية، رمزاً وتعطشاً وممارسة، مثلما كانت أكثر بعداً عن الفردية المحضة، وأوضح من غيرها تعبيراً عن البعد السياسي والاجتماعي للمفهوم المطروح.

ويبدو أن انطلاق الباحث من تاريخ الغرب كمرجعية، يعيد في ضوئها تقويم بعض المصطلحات والمفاهيم الإسلامية، قد قاده إلى اعتبار علم الكلام موازياً ومطابقاً، في مفهومه ومضمونه وأهدافه، لما يعرف في الأدبيات الغربية والكنسية بعلم اللاهوت (théologie)⁽¹⁾؛ وهو التطابق الذي طالما كرسته الرؤية الاستشراقية... ولعل في هذا ما جعله يرى في علم الكلام مقابلاً ونقيضاً لدور الفقه. فإذا كان هذا الأخير يعكس، نسبياً، الحياة الجماعية في الإسلام، فإن الكلام، حسب العروي، لا يزيد على كونه «يعكس اهتمامات الفرد الفكرية والخلقية»⁽²⁾، ولعل هذا هو الذي جعله ينصح بضرورة الفصل بين «حرية نفسانية

(1) العروي، عبد الله، ثقافتنا في ضوء التاريخ، الفصلان الثامن والتاسع.

(2) «ملاحظات...» ص 25.

ميتافيزيقية يتناولها الفكر الإسلامي، وبين حرية سياسية اجتماعية»⁽¹⁾ لم يخض فيها غير الفكر الليبرالي الغربي.

واضح إذن أن هذا التقويم للتراث الكلامي يعكس موقفاً غير نقدي، يختلف جذرياً عن ما يمكن لكل مؤرخ أن يلمسه بوضوح حول تاريخية هذا العلم الذي نشأ تحت ظل السيوف وقبة الخلاف والصراع، ومدى تعبير مدارسه الأولى بالكلمة والفعل معاً عن هموم ومشاكل المجتمع الإسلامي، السياسية والاجتماعية، قبل أي نزوات فردية أو تطلعات ميتافيزيقية. ومن ثم، وبعد هذا الموقف المسبق، لم يكن بإمكان العروبي أن يدرك أهمية المصطلح الكلامي، خصوصاً في ارتباطه الشديد بالمجال السياسي. فراح بالتالي يبحث عن حضور المعاني الحرية «لم يعبر عنها مباشرة في الثقافة العربية، ولم تدوّن في القواميس اللغوية»⁽²⁾.

إن ما يشجعنا على متابعة هذا الموقف التزام صاحبه صراحة بأنه في بحثه عن مشكلة الحرية، سيبقى «في مجال الذهنيات وتحليل المفاهيم»⁽³⁾، دون أن يتطرق للتاريخ ولأحداثه السياسية والاجتماعية. ولهذا فمن المستغرب ألاّ نجده يلتمس «رموز» التعطش للحرية في التراث العربي الإسلامي إلا في معاني البداوة والعشيرة، والتقوى ثم الإرادة الصوفية، مؤكداً في آخر التحليل

(1) مفهوم الحرية، ص 17.

(2) «ملاحظات...» ص 26.

(3) نفس المرجع والصفحة.

أنه «إذا كانت البداوة ترمز إلى الحياة خارج القوانين الاصطناعية، فإن التصوف يرمز إلى حرية الوجدان داخل الدولة المستبدة»⁽¹⁾.

ومعنى هذا، أن الباحث لم يجد مفهوم الحرية أو التعطش إليها أو الدعوة إلى ممارستها عملياً لا في الفقه ولا حتى في التاريخ المأساوي لأوائل المتكلمين، وإنما وجدته في التصوف الإشرافي!

ونظن من جهة أخرى، أنه إذا كان قصور الدراسات الاستشراقية، كما لاحظ ذلك العروي، يكمن في محاولتها نفي وجود مفهوم الحرية في الثقافة الإسلامية، بسبب حصر تلك الدراسات اهتمامها في جذر مصطلح «حرية» في القاموس العربي، فإن محاولته هو الآخر تلمس وجود ذلك المفهوم في مصطلحات أخرى، هي بالتحديد مصطلحات البداوة والعشيرة والتقوى، والإرادة الصوفية، لم يغن شيئاً من حيث إن هذه المفاهيم البديلة قد أدت به إلى نفس النتيجة الاستشراقية، ألا وهي غياب الحرية كمفهوم وممارسة وكبعد يشمل المجتمع قاطبة. إذ لا معنى لوجود «شعور خافت» بضرورة الحرية يكمن وراء تلك المفاهيم البديلة، في غياب الحرية كممارسة وشعار ومطالبة، أو على الأقل كمفهوم واضح يوظف فعلاً «خارج الدولة أو ضد الحكومة» بتعبير العروي نفسه⁽²⁾. والحرية كشعار ومطالبة ومفهوم

(1) نفسه، ص 29 .

(2) مفهوم الحرية، ص 18 .

شيء باد بوضوح في التراث الكلامي الأول حتى قبل تبلور الاتجاه الاعتزالي؛ وذلك سواء على مستوى الاصطلاح أو على صعيد التاريخ والحركات المجتمعية. وهو الأمر الذي تساعد على إبرازه منهجية سوسيولوجية المعرفة.

ويكفي أن نذكر هنا أن لمفهوم «الاختيار»⁽¹⁾ في النسق المعتزلي، وقبله عند القدرين، من الدلالات والمعاني المباشرة ما تجعله يحمل فعلاً تعطشاً للحرية، أعمق بكثير من مفهوم البداوة أو التصوف والتجرد الإشراقي. بل إن تفضيل المعتزلة لمصطلح الاختيار، الكثير الاستعمال لديهم، على مصطلح الحرية، ينبئ عن البعد الاجتماعي والسياسي الذي أعطوه للمفهوم، بعيداً عن الدلالات الفلسفية (= الميتافيزيقية) التي لصقت بمفهوم الحرية في توظيفاته الكنسية والفلسفية المجردة، خصوصاً إذا علمنا أن الاختيار لا يحدد مجاله بالموقف من الإرادة الإلهية فحسب، ولكنه لا يكتمل معناه، عند المتداولي له والمدافعين عنه إلا بالموقف من نظام الحكم، وبفضل تحديد المسؤوليات الأخلاقية والسياسية؛ بل خصوصاً وبفضل رفض التوظيفات «الأيدولوجية» لمفهوم الجبر السياسي، والوعي به كعائق سياسي بالتحديد أمام التعطش إلى الحرية في هذا المجال بعينه. وها هو أبو علي الجبائي يوضح ذلك

(1) اعتباراً للمفهوم الفقهي المحدد والشائع لمفهوم الحرية كمقابل لمفهوم «الرق»، فضل المتكلمون غالباً مفهوم «الاختيار» لطرح مشكلة الحرية الإنسانية: انظر «مفهوم الحرية»، ص 13-14، وقارن أيضاً ف. روزنطال، مرجع سابق، ص 39 فما بعد.

التوظيف السياسي لمفهوم الجبر من طرف رجل السلطة حينما يلاحظ أن «أول من قال بالجبر وأظهره معاوية، ليجعله عذراً فيما يأتيه، ويوهم أنه مصيب فيه، وأن الله جعله إماماً وولاه الأمر. وفشى ذلك في ملوك بني أمية»⁽¹⁾.

ومن ضمن ملاحظتنا هذه، أن تلمس مفهوم الحرية في معاني «الاختيار» وما ارتبط به من معاني أخرى كمفهوم التولد و«الخروج» و«النهي عن المنكر»، وفي محاولات ممارساته الفعلية في «التاريخ السياسي» لعلم الكلام، وذلك في ظل افتقار الحرية في الواقع السياسي، لأهم بكثير من الوقوف على معنى البداوة، واعتباره رمزاً بما يتضمنه، بتعبير عبد الله العروي، من «انصياع للأنواء والغرائز والعادات...» [وما يوحى به المفهوم من] رفض كل القيود الاصطناعية، خاصة عندما يتجسد في الصعلوك!!⁽²⁾ وأعتقد أن مواقف من استشهد تحت بطش سيف رجل السلطة، مقتولا أو مصلوباً، لأجل آرائه القدرية ورفضه لأيديولوجية الجبر ومواجهته العملية لتوظيفاتها السياسية، وما تولد عن ذلك من مصطلحات ومفاهيم⁽³⁾، أهملت في بحث عبد الله العروي،

(1) القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج8، ص 3.

(2) «ملاحظات...»، ص 27.

(3) لنتبه إلى أن جل حركات «الخروج» الأولى ضد السلطين الأموية والعباسية كانت تحمل شعارات قدرية ترفض استغلال الجبر أيديولوجيا. ويكفي النظر إلى صنوف العذاب التي سلطها رجل السلطة على غيلان الدمشقي، وهو مع ذلك يستنكر ذلك الاستغلال السياسي لمفهوم الجبر، حتى اضطر إلى قطع =

لأكثر دلالة على «الشعور بالحاجة» إلى الحرية، وأقرب إلى مفهومها، وعياً وممارسة من مواقف الانزواء الصوفي أو الصعلكة، خاصة بعدما أشرنا سابقاً إلى أن مفهوم الاختيار ودلالاته يدخل في الإسلام، ضمن الأيديولوجيات السياسية المرتبطة أساساً بالميدان التاريخي والاجتماعي، مما يستوجب ربط علم الكلام، في نشأته على الأقل، بهذا الميدان الأخير الذي سبق لعبد الله العروي أن اعتبره المجال الطبيعي للبحث عن مصطلح ومفهوم الحرية⁽¹⁾.

لأجل هذا يحق أن نلاحظ أنه في مقابل إعمال عبد الله العروي لمصطلح الحرية، هناك إهمال لمصطلحات، كان الوقوف عليها حرياً بأن يعمق ويوسع مفهوم الحرية نفسه. وهذا على الرغم من كونه نبه، في إشارته المنهجية، إلى عدم بقائنا سجناء المصطلح الواحد، وأن علينا أن نبذل وسعنا بحثاً عن مصطلحات ومفاهيم أخرى، قد توسّع من مجال مفهوم الحرية المتداول بيننا اليوم، مثلما علينا أن نبحث أيضاً عن مواقف سلوكية، قد تشير ضمناً إلى ذلك المفهوم⁽²⁾؛ مادام معنى الحرية على حد قوله، ليس «أكثر من إمكانيات التصرف»⁽³⁾.

= لسانه حيثما لم ينفع فيه قطع الأطراف! انظر: النشار، علي سامي، نشأة

الفكر الفلسفي في الإسلام: القاهرة: دار المعارف، ط7، ص 314-324.

(1) «ملاحظات...»، ص 23.

(2) نفسه، ص 26.

(3) مفهوم الحرية، ص 92؛ أيضاً ص 6.

وبمناسبة هذا التنبيه على رمزية ودلالات المواقف السلوكية، نتساءل عن السبب الذي جعل عبد الله العروي يضرب صفحاً أيضاً عندما انتبه إلى بعضه، من قبل، فرانز روزنطال بخصوص رمزية ودلالات العديد من المواقف السلوكية في الخطاب الفقهي والأصولي نفسه؛ خصوصاً ما عُرف عن العديد من الفقهاء من مواقف نقدية ضد إجراءات السلطة السياسية المتعلقة بالسجن والتعزير وإعادة الاسترقاق والغصب... مما يتعلق مباشرة بحقوق الأفراد⁽¹⁾. بل ما دمنا بصدد ما يسميه العروي بالطوبى والرموز، كيف يجوز إهمال دلالة ورمزية رفض العديد من الفقهاء تولي مهام القضاء في ظل حكم بعض الخلفاء والسلاطين، وسقوط بعضهم ضحية هذا الرفض. أليس هذا تصرفاً أيضاً يعلن هو الآخر طوبى الحرية في أعنف صورها؟! ولا نملك كذلك إلا أن نلاحظ أنه، حتى حينما أعلى عبد الله العروي من شأن ما سماه «بالحرية المطلقة» في التجربة الصوفية الإشراقية، لم يتجه باهتمامه في هذه التجربة، سوى إلى بعدها الوجداني، تماماً كما فعل قبل ذلك فرانز روزنطال، بينما كانت الرؤية التاريخية ومنهجية سوسيولوجية المعرفة كفيلة بجعله ينتبه في تلك التجربة الصوفية ذاتها، ليس فقط إلى ذلك البعد الوجداني، بل قبل ذلك وبالأولى إلى المواقف الفعلية لرجال التصوف من السلطة السياسية، وهي مواقف اجتماعية وتاريخية تطفح بها الكتابات الصوفية ما دام الواقع هو الذي يؤسس المفاهيم ويؤطر أبعادها النظرية.

(1) روزنطال، فرانز، مفهوم الحرية في الإسلام قبل القرن التاسع عشر، مرجع سابق، ص 39-70.

وأخيراً فإننا عندما نبين هكذا حدود معالجة عبد الله العروي لمفهوم الحرية في الإسلام، وبالرغم من إعلانه الانفصال عن الطروحات الاستشراقية حول الموضوع، فإننا إلا أن نستغرب التطابق التام بين طريقة معالجته للمشكل ونتائجها الجزئية والعامة، وبين المعالجة الأخرى القديمة المتمثلة في كتاب فرانز روزنطال، مفهوم الحرية في الإسلام، والذي يوجد ضمن مصادر بحث عبد الله العروي، حيث نلتقي عند روزنطال بنفس التحفظات المنهجية حول عيوب حصر البحث في نطاق مصطلح محدود كمصطلح الحرية؛ واضطلاعه، من ثم، بمهمة التنقيب عن مصطلحات أرى بديلة تضرر الشعور أو الوعي بالحرية، كمفهوم وممارسة⁽¹⁾ ووقوفه طويلاً عند التجربة الصوفية، يُعلي من شأن تأملاتها الميتافيزيقية، وموقفها «التحرري» من سجن الجسد مقابل إغفاله شبه التام للتراث الكلامي المتسم عنده بالضيق⁽²⁾ والقصور... ومن الغريب أن يُعلن عبد الله العروي انفصاله عن المنهج الاستشراقي وأطروحاته، بصدد مشكلة الحرية في الإسلام، معوضاً الرؤية الفيلولوجية برؤية سوسيولوجية المعرفة القائمة على

(1) روزنطال، فرانز، مفهوم الحرية، ص 24-25-39-33 وإن كنا نلاحظ أن التوفيق قد خاناه في إدراك المعنى الحقيقي لمفهوم الاختيار، ما دمنا نراه يلجأ لإدراك معناه، لا إلى المتكلمين؛ بل إلى ابن مسكويه الذي يضيف على مفهوم الاختيار بعداً أرسطياً شديد الشبه بذلك المعنى الذي حمله ابن رشد مفهوم الكسب.

(2) نفس المرجع، ص 90-98.

هاجس تاريخي، ثم نراه يتأدى إلى نفس النتائج في ذلك المنهج المرفوض لديه!

لقد أكد عبد الله العروي في صيغة إطلاقية «أننا نلمس معنى الحرية المطلقة في الإسلام عند الصوفيين، لا عند المتكلمين أو الأصوليين»⁽¹⁾، وهو حكم علاوة على كونه لا يعدو أن يكون إبرازاً لجوهر الأطروحة الاستشراقية حول الموضوع، والتي كانت وما زالت تعتبر تعتبر التصوف «الثورة الروحية» في الإسلام، فإنه حكم ينم عن تفضيل صاحبه للبعد الميتافيزيقي لمفهوم الحرية على حساب البعد السياسي والاجتماعي الملاحظ في تاريخ الفرق الكلامية الأولى وبعض المواقف الفقهية، وهو التاريخ الذي يبدو أن عبد الله العروي لم ينتبه إلى قيمته بحكم اتخاذه من أبي حامد الغزالي نموذجاً «للمتكلم» في الإسلام⁽²⁾. وما أبعد الغزالي وعصر الغزالي عن المواقف الكلامية الأولى التي عاش أصحابها مشكلة الحرية، تعطشاً وشعاراً ومعالجة وممارسة، حسب إمكانيات عصرهم. ولهذا ليس غريباً أن تخلو دراسة عبد الله العروي عن مفهوم الحرية في الإسلام من أية إشارة إلى أي مصدر من التراث الكلامي⁽³⁾ الذي أشبعته تلك الدراسة مع ذلك تقويماً ومراجعة!

(1) العروي، عبد الله، مفهوم الحرية، ص 22.

(2) نفس المرجع، ص 16-17.

(3) انظر مثلاً قائمة مصادر دراسة عبد الله العروي المشار إليها، ص 104.

نعم! سيقول العروي عن نظرية الحرية عند الفلاسفة الألمان، أنها «كانت فلسفة كلامية، إلا أنها فلسفة كلامية إنسانية، تدور حول الإنسان لا حول الله»⁽¹⁾. غير أنه لو وقف على تاريخية علم الكلام لأدرك شدة ارتباط مفاهيم القدر والاختيار والجبر والظلم وغيرها من المصطلحات الكلامية الأخرى بالمشاكل الإنسانية وبقضاياها المعيشة. ويأتي على رأس هذه المشاكل، المشكل السياسي نفسه، بما يعنيه من تجذر في الواقع المعيش، وتمرغ في أحواله، واكتواء بنار محنه! وفي نفس السياق، إذا كان عبد الله العروي، قد اعترف - وذلك في كتابه مفهوم الدولة - باستحالة تجاهل مواقف الفقهاء تجاه السلطة السياسية، وما تضجّره تلك المواقف على حد قوله «من شجاعة، بل من بطولة، إذ يحاولون محاربة اليأس المتسرب إلى النفوس...»⁽²⁾، فكيف يفصل الآن بين موقف الشجاعة والبطولة ومحاربة اليأس، وبين التعطش للحرية الذي يصر على تغييبه من الخطابين الفقهي والكلامي؟! وحتى لو اعتبرنا كل تلك المواقف مض «طوبى» ومجرد رمز للحرية وتعطش إليها، فهي على كل حال طوبى ورمز أقوى دلالة من كل صعلكة أو نزوة فردية أو تأمل إشراقي!

(1) نفس المرجع، ص 61.

(2) العروي، عبد الله، مفهوم الدولة، ص 100، للوقوف على الدلالات السياسية والاجتماعية لمواقف المتكلمين والفقهاء يراجع كتابنا الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، بيروت، دار المنتخب العربي، ط 1، 1994.

III

من «خرق العادة» إلى «مستقر العادة»

- في نقد مفهوم «القطيعة في الفكر الإسلامي» -

لم يعد بخاف اليوم في الساحة الفكرية العربية وخاصة بالمغرب، الأهمية التي أصبح يحتلها موضوع «التراث» - سواء من حيث الموضوع أو المنهج - خاصة باعتباره مناسبة للمساهمة الفكرية من أجل حل مشاكل آنية ومستقبلية.

وكان مما تمخّض عن ذلك الالتقاء حديث العهد بالتراث أو تلك القراءة الجديدة اقترح بعض الضوابط أو القواعد لقراءة وفهم ذلك التراث خاصة ما كان متعلقاً بضرورة وضع الفكر المقروء ضمن بيئته وفهمه من خلال الثوابت التي تؤطره.

ولا بأس أن ننبه في البداية إلى ارتباط هذا البحث بميلاد بعض القراءات الجديدة للتراث وما أثارته من نقاش، سواء على مستوى المادة أو على مستوى المنهج. لهذا وجب اعتبار هذا البحث أيضاً مساهمة في ذلك النقاش، حالت ظروف تقنية محضة دون نشره إبان طرح تلك القراءات.

هذا وإذا كان «التبرير الحقيقي» لبعض القراءات الجديدة للتراث يكمن وكما قيل، في «النتائج» فإن هذا الإسهام يأخذ عنى

- ■ الفصل الثالث : الخلاف الكلامي.. التباس المفاهيم وإشكالية المصطلح ■ -

عائقه مهمة الوقوف على «نتيجة» اعتبرت نهائية في بعض تلك القراءات، مع محاولة تقييم تلك النتيجة، رائدنا في ذلك إرجاع الفكر إلى بيئته وفهمه من خلال الثوابت التي تؤطره.

لقد وقع اختيارنا اليوم على التراث الخلدوني الذي مورست عليه قراءات عديدة وأحياناً متعارضة؛ بل إن الفكر الخلدوني بدل أن يكون منطلق تأويل خاص ومحدود بحدود الفكر الخلدوني نفسه صار عند البعض مجرد «شهادة» - بجانب شهادات أخرى - على صحة تأويل سابق للتراث. لهذا لا بد من البحث في نتائج بعض تلك القراءات ليس بغرض تقديم قراءة بديلة، ولكن بالأحرى لغرض تحليل تلك النتائج والكشف عن مكنوناتها، حتى إذا تآدى البحث إلى وضع أكثر من علامة استفهام حول نتيجة ما وتبين «عدم انسجام» هذه النتيجة مع ما هو «واضح» في مقدماتها كان ذلك برهاناً، ولو بالخلف، ليس على عدم صحة تلك القراءة ولكن دلّ، على الأقل، على وجوب إعادة النظر في بعض أحكامها، خاصة والطموح وارد عند البعض في ضرورة تكوين فهم «موضوعي» لتراثنا، ذلك الفهم الموضوعي الذي هو شرط وقيد للفهم الأيديولوجي.

إذن لا بأس أن نقف اليوم عند «نتيجة» اعتبرت نهائية عند بعض المهتمين بالتراث وخاصة من حيث إمكانية «توظيفها» لخدمة الفكر العقلاني الذي نحن في أشد الحاجة إليه. هذه النتيجة النهائية توضحها لنا القراءة التالية لفكر ابن خلدون والغزالي معاً

والواردة في هذا النص من الفكر المغربي المعاصر:

«... وفي الحقيقة اكتشفت، ولا أخفي عليكم هذا، أن كثيراً لا يعرف كيف يقرأ التراث، فنحن نقرأ الكتب القديمة كما نقرأ الكتب الحديثة، نقرأ كتاباً «للباقلاني كما نقرأ جريدة يومية، في حين أن لهذا الكتاب لغة خاصة ومصطلحاً خاصاً ومعنى خاصاً تماماً...» إلى أن يقول: «وهناك كلمات أخرى كثيرة جداً، إذا لم نعتبر معناها في سياق النص من خلال المعنى الذي يُعطى لها في ذلك الوقت، لا نفهمها: مثلاً ابن خلدون عندما يستخدم كلمة «مستقر العادة» لا يعني بها العادة التي قال بها الغزالي وقال بها الباقلاني من قبل، لأن كلمة «مستقر» شيء جديد معناه أن العادة استقرت وأن المعجزات انتهت. ومفهوم العادة عند الغزالي هو في الحقيقة في امتداد لمفهوم الكسب عند الأشاعرة لا أقل ولا أكثر. فقراءة التراث نفسه لازالت في حاجة إلى قراءة واعية، أي قراءة النص من خلال مناخ النص نفسه»⁽¹⁾.

ودون أن ندخل في نقاش حول الغاية التي يراد الوصول إليها هنا، ألا وهي إثبات «قطيعة» بين الفكر الخلدوني وفكر الغزالي في هذه المسألة وبالتالي في كل النسق الفكري لديهما، وأخيراً إثبات تلك القطيعة على المستوى الحضاري بين كل من الفكر المغربي وبين الفكر العربي والإسلامي بالشرق... أقول بغض النظر عن كل ذلك فإننا نريد هنا أن نجعل بحثنا هذا مقتصرًا على التمهيد

(1) محمد عابد الجابري: جريد (المحرر) بتاريخ 18/3/1979، ص: 5.

العلمي لصحة الحكم الوارد في النص سابق الذكر بكون مفهوم «العادة» عند الغزالي يختلف أو يتناقض مع مفهوم «مستقر العادة» الذي لم يظهر إلا مع ابن خلدون كما ورد في النص، مع محاولتنا بيان قيمة هذا المفهوم أو ذاك على المستوى الفلسفي والعلمي.

لأجل ذلك سنضطر إلى الرجوع، ولو قليلاً، إلى الوراء لتتبع أصول المشكل المطروح خاصة من الناحية اللسانية؛ حيث إن المصطلح اللغوي يفيدنا هنا في إدراك طبيعة وأبعاد المشكل. ذلك أننا نجد مصطلح «العادة» قبل ابن خلدون والغزالي بل منذ جابر ابن حيان إنما يقوم مقام القول بتتابع الظواهر الطبيعية مع تقييم ذلك التتابع في آن واحد، خصوصاً إذا عرفنا أن «العادة عبارة عما يستقر في النفوس من الأمور المتكررة المعقولة عند الطبائع السليمة» كما يقول «التهانوي» في كشفه. وبديهي أن يجرنا هذا إلى البحث عن أهم دلالات هذا المصطلح عند أبرز من استخدمه من بين مفكري الإسلام، لأن من شأن ذلك وحده أن يوقفنا على مدى صحة القول بأن مصطلح «مستقر العادة» شيء جديد لا يظهر إلا مع ابن خلدون.

أ- فإذا أخذنا «الباقلاني» مثلاً - وقد ورد ذكره في النص - باعتباره أقرب نموذج سار على نهجه الغزالي، بعد أستاذه «الجويني» في تبني فكرة «العادة»، نراه حقاً يرفض مفهوم العلية الضرورية كما تصورها الفلاسفة الذين علّقوا، في الحقيقة، جوهر

رأيهم في قدم العالم على مفهوم العلية الضرورية التي تصورها بين الله والعالم؛ فليس من الممكن تبني ذلك المفهوم دون التأدي منه إلى القول بقدم العالم ولذلك كان لابد لمفكري الإسلام، خاصة منهم أهل السنة، القائلين بالحدوث، من أن يرفضوا التصور الفلسفي لمفهوم العلية الضرورية، سواء على المستوى الميتافيزيقي أو على المستوى الطبيعي المرتبط به، الشيء الذي اضطرهم إلى أن يعتبروا العلاقة بين الله والعالم علاقة «سببية» وليست علية. فالله - كما يقول الجويني⁽¹⁾ - هو سبب العالم وليس علة العالم ما دام الفلاسفة يشترطون في مفهوم العلة ضرورة التأدي منها إلى المعلول «مباشرة» الشيء الذي يجعل الله «طبيعة» من الطبائع، حسب ما يلاحظ الباقلاني.

وحيث وجب نفي كون الله طبيعة من الطبائع فالواجب الاعتراف بأنه مطلق التصرف في العالم الطبيعي. لذلك لا يرى الباقلاني في التسلسل الملاحظ في الظواهر الطبيعية سوى تتابع لعادات مضطردة ليست ضرورية أو مطلقة في نفسها. نعم! الظاهرة الواحدة ليست في نفس درجة اليقين التي للظاهرة المتكررة، ومن ثم كان لا بد من التأكيد على بعض العادات «المستقرة» التي تحدث تبعاً لكثرة ظهورها وعند كثرة أسبابها دون أن يعني هذا، بالطبع، أي رابطة حقيقية بين مفهوم الظاهرة

(1) «الشامل في أصول الدين»، كتاب العلل، منشأة المعارف بالإسكندرية 1969، ص: 678.

المتكررة وتاليها. وكل ما هناك أنهما توجدن الواحدة بجوار الأخرى - غالباً - دون أن ننسب الضرورة إلى ذلك التابع، لأن الضرورة لا يمكن أن تستمد من التجربة مطلقاً. وهذا ما أكدته فيما بعد إمام الحرمين في كتاب العلل من «الشامل» حين بين أن اضطراد العلة وانعكاسها لا يدل على صحتها، لاستحالة الإحاطة بكل عناصر التجربة واستيعاب جميع أقسامها. فليس صحيحاً أنه إذا استُبعدت أو «فسدت سائر الأقسام واضطرد واحدة وانعكس ولم يقدح فيه موجب دلالة، فهو العلة. وهذا غاية في الضعف» لاستحالة الحصر وعدم إمكانية «التأكد» من سلامته⁽¹⁾. . . . ونفضل تأجيل الكلام مؤقتاً عن مفهوم «مستقر العادة» وقيمته عند الباقلاني وربما عند الجويني أيضاً إلى أن نتكلم عن نفس ابن خلدون. ونعتقد أن الكلام عن موقف الغزالي من مشكلة العلية يمهّدنا تمهيداً طيباً إلى كل ذلك.

ب- نعم! إن الغزالي لا ينفي أن الدافع لمعارضة الفلاسفة في قولهم بالعلية الضرورية هو إنقاذ القدرة الإلهية من الحتمية أو الضرورة التي ألزمها بها الفلاسفة مما يلزم عنه إنكار المعجزات الخارقة للعادة. وهذا لا يعني أن الغزالي كان غافلاً عن الدافع الآخر الذي دفع جل المتكلمين قبله إلى رفض التصور الفلسفي لمفهوم العلية والذي يؤدي حتماً إلى القول بقدوم العالم. غير أن الغزالي، كعادته، ورغم تصريحه بهذا الدافع، فإن ذلك لم يمنعه

(1) المرجع السابق، ص: 660-661.

من محاولة إثبات موقفه عقلياً؛ إذ نراه في البداية يتابع الباقلاني وكذا «الهروي الأنصاري»، فيقول: «الاقتران بين ما يعتقد في العادة سبباً وبين ما يعتقد مسبباً ليس ضرورياً عندنا... ولا إثبات أحدهما متضمناً لإثبات الآخر ولا نفيه متضمناً لنفي الآخر، وليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر، ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر، مثل الري والشرب، والشبع والأكل، والاحتراق ولقاء النار... والموت وجزء الرقبة...»⁽¹⁾. وبالتالي فاقتران تلك المشاهدة ناشئ عن تقدير الله ورغبته في خلقها بذلك النوع من التابع، دون أن يكون هذا التابع ضرورياً في ذاته:

1- ويبرهن الغزالي على موقفه ذلك كما هو معروف انطلاقاً من مثال مشهور هو «النار والاحتراق». فالفلاسفة وعامة الناس يعتقدون أن النار هي بذاتها الفاعلة للإحراق بالطبع الشيء الذي يلزم عنه القول بأن الاحتراق يكون متى التقت النار بعنصر قابل للاحتراق، وهو ما يقول به أصحاب «الطبائع» من الفلاسفة. وهذا، في رأي الغزالي، يدل على تناقض ظاهر، وهو كونه ينسب للجامد «القدرة» على الفعل، بينما لا يمكن للنار، وهي مادة جامدة مسلوبة الإرادة، أن تفعل شيئاً كالإحراق، إذ المنطق يقضي عند الغزالي أن ننسب «فعل» الاحتراق إلى كائن حي مريد (الله مثلاً أو العقل الفعال عند الإلهيين). ولو تساءلنا عن الأساس الذي يبني عليه الطبائعون قولهم السابق لما وجدنا دليلاً لهم سوى

(1) «تهافت الفلاسفة»، دار المعارف بمصر، ط4، ص: 239.

«المشاهدة»: وما عسى تعطيه لنا تلك المشاهدة؟ الواقع أننا نشاهد النار ثم نشاهد الاحتراق، فالاحتراق يحدث «عند» وقع النار، وليس هناك دليل يقيني يدل على أنه يحدث «بالنار» وبفضلها⁽¹⁾ ومن المؤكد أن هؤلاء الفلاسفة يعترفون بهذا التمييز بين «ما يتم عنده» الشيء و«ما يتم به» الشيء، وذلك حينما يتكلمون مثلاً عن العلاقة بين الأب والابن، فلا أحد يقول بأن الأب فاعل حياة الابن وبصره وسمعه وسائر القوى التي فيه، فهم يعترفون أن تلك القوى موجودة عند الأب، ولم يقل أحد إنها موجودة به. وإذن فهي موجودة بفضل الله وتدخله أو على الأقل بفضل العقل الفعال كما يرى الإلهيون.

2- وفي رأي الغزالي أن الفلاسفة في الإسلام، رغم معارضتهم للطبائعين، فإن قولهم بنظرية الفيض أدى بهم إلى نفس النتيجة وهي قولهم إن الحوادث وأعراضها ناشئة عن العقل الفعال، واهب الصور، بكيفية ضرورية لا اختيار أو توقف فيها. فالأحداث الطبيعية «لازمة» عن العقل الفعال لزوماً ضرورياً، وحتى تفسر الحوادث الطبيعية، وعلى رأسها مسألة العلية وجب الرجوع إلى الفيض الضروري عن العقل الفعال ومنه عن الذات الإلهية... ويرى الغزالي، بحق، أن مجرد اعترافنا بهذه النظرية يؤدي حتماً إلى نفس النتيجة التي رأيناها عند الطبائعين، وهي الإقرار بوجود علاقة عليّة ضرورية بين الأحداث الطبيعية «فمهما

(1) «نهافت الفلاسفة»، ص: 240.

فرضنا النار بصفاتها وفرضنا قنطين متماثلتين لاقتا النار على وتيرة واحدة فكيف يُتصور أن تحترق إحداهما دون الأخرى وليس ثم اختيار⁽¹⁾. وقد دفع هذا الموقف بأصحابه إلى تأويل المعجزات تأويلاً مجازياً حتى لا يقعوا في القول بإمكانية خرق الحتمية الطبيعية وبالتالي معالجة المشكلة التي تطرحها تلك الإمكانية على المستوى الميتافيزيقي حسب نظرية الفيض المشهورة. ومن خلال مناقشة الغزالي لهذه النظرية، سيحاول إعطاء رأيه الأخير في مشكلة العلية ومشكلة المعجزة.

وهكذا يعلن الغزالي في البداية رفضه لتلك النظرية باعتبار أن أول ما تتضمنه سلب الإرادة والاختيار عن الذات الإلهية ومن ثم إثبات قدم العالم. وحيث إن مفهوم العلية مرتبط ميتافيزيقياً، عند الفلاسفة، بنظرية الفيض وعن طريق هذه بالقول بقدم العالم، وحيث وجب عند الغزالي رفض الرأيين الأخيرين وجب من ثم رفض مفهوم العلية المرتبط بها وإثبات أن الله «فعال لما يريد» فإذا ثبت أن الله يخلق الاحتراق بإرادته «أمكن في العقل» ألا يخلق الاحتراق رغم توفر الظروف والعوامل... ويورد الغزالي، كعادته، بعض الاعتراضات والتناقضات التي قد يدلي بها الخصم ضد هذا الإثبات للإرادة الإلهية الحرة؛ ذلك أن القول بمثل هذه الإرادة يؤدي إلى رفع التناقض من الوجود ويصبح كل تناقض ممكن الوقوع، فما دام ليس هناك ما يقيد الإرادة الإلهية فكل شيء

(1) المرجع السابق، ص: 243.

يصبح ممكناً، كما يمكن خروج الحيوان من بذرة الشجرة وخروج الشجرة من صلب الحيوان... إلخ، فالله قادر على كل شيء وإذن فكل شيء يصبح ممكناً⁽¹⁾!

3- ونحن نلاحظ أن الغزالي حينما يورد أمثال هذه المتناقضات باعتبارها «متناقضات» فإن ذلك يدل على أنه لا ينكر منطق الحوادث الطبيعية، ولكنه يريد أن يفهمه ويقيمه على أساس مخالف لما هو عليه عند الفلاسفة. لذلك نراه يورد تلك الاعتراضات ويدفع تلك المحالات بانطلاقه من تفسير لمفهوم «الممكن» مستخدماً الأسلوب الأشعري في تفسير وتأويل المسائل الإلهية⁽²⁾: ذلك أن تلك المحالات قد نتردد في نفيها ورفضها لو فهمنا من مفهوم «الممكن» ذلك الشيء الذي لا نعلم وقوعه من عدم وقوعه، بينما لا شك عندنا - يقول الغزالي - إن الله تعالى خلق لنا علماً بأن تلك «الممكنات» لا يفعلها⁽³⁾. وهذا يعني عند الغزالي أن تلك المحالات هي مجرد ممكنات، والممكن غير «الواجب»: إن الممكن يجوز عقلاً أن يخلقه الله أو لا يخلقه، ولكن بما أن الله ليس خداعاً - كما سيقول ديكارت - فإنه قد خلق فينا علماً بأنه لا يفعل هذا النوع من الممكن وإن كان قادراً

(1) المرجع السابق، ص: 243-244.

(2) كمثال لهذا الأسلوب قول الأشاعرة في مسألة الوعد والوعيد: إن الله «قادر» على تعذيب المؤمن المطيع (النبي مثلاً) ولكنه - رغم تلك الإمكانية - لا يفعل.

(3) نفس المرجع ص: 244-245.

عليه «فلا مانع إذن - يقول الغزالي - أن يكون الشيء ممكنًا، في مقدورات الله تعالى، ويكون قد جرى في سابق علمه أنه لا يفعله، مع إمكانه في بعض الأوقات، ويخلق لنا العلم بأنه ليس يفعله في ذلك الوقت»⁽¹⁾. والمعنى الواضح لهذه النتيجة أن تلك المحالات ممكنة بالنسبة للإرادة الإلهية ولكنها بالنسبة إلينا ولطبيعتنا البشرية هي «مستحيلات» الوقوع لا ممكنات، وهنا يوضح الغزالي السبب في هذا الحكم البشري على تلك المتناقضات بكونها مستحيلات بقوله: «واستمرار العادة بها [أي بالأحداث الواقعية المخالفة لتلك المستحيلات] مرة بعد أخرى يرسخ في أذهاننا جريانها عى وفق العادة الماضية ترسيخًا لا تنفك عنه»⁽²⁾، فالعادة أو التعود هو المسؤول عن جعل ذلك الممكن لله «مستحيلًا» عندنا. وهنا يعرف الغزالي المستحيل أو المحال بالنسبة لله بأنه ما اقتصر فقط على الجمع بين النقيضين أو هو إثبات الشيء مع نفيه، وذلك كالزعم بأن الله يخلق إرادة من غير علم بالمراد... فالمحال هو الذي يرجع إلى مبدأ عدم التناقض⁽³⁾ وكل ما لا يرجع إلى ذلك المبدأ فليس بمحال وبالتالي فإنه مقدور لله، ولكن على صيغة الإمكان لا الوجوب.

وهنا يجب أن نسجل رجوع الغزالي إلى الاعتراف بالحدسية الطبيعية - وإن كان لم يشك فيها حقيقة ويقينًا - كما نلاحظ أن

(1) الغزالي، نفس المرجع ص: 245-246.

(2) المرجع السابق، ص: 245.

(3) ص: 249-250.

اعترافه بذلك المبدأ الطبيعي يرتكز عنده حول الإيمان بقدرة الله - وهي ليست خداعة - كما نستنتج من جهة ثانية - وهذا شيء مهم - أن «علم الله» الذي خلقه فينا يجاري ويوافق مع تخلقه فينا «العادة». إن لم تكن العادة هي ذلك العلم ذاته. وهذا ما يسمح بالقول إن العادة عند الغزالي تتمتع بقيمة ثابتة نظراً لكونها نتيجة للعلم الإلهي ومظهرها للقدرة الإلهية في نفوسنا. وما دامت العلية الحتمية وليدة العادة، وهذه العادة تتمتع بتلك القيمة الثابتة أو «المستقرة» بالنسبة لطبيعتنا البشرية، فمبدأ العلية يتمتع هو الآخر بقيمة ثابتة مستقرة أيضاً مما يسمح بقيام علوم ثابتة أيضاً. ومما يشهد على هذه النتيجة التي وصل إليها الغزالي اختلاف موقفه من العلم الرياضي والطبيعي عند الفلاسفة عن موقفه من علومهم الإلهية.

4- وهنا يطرح سؤال مهم وهو: كيف يصبح معنى المعجزة (وفي حكمها معنى الكرامة التي سيتكلم عنها ابن خلدون أيضاً) أمام هذا المفهوم للعادة وهذا الاعتراف بالحتمية؟ ألم يعترف الغزالي في البداية أن من جملة أسباب اتخاذ ذلك الموقف الارتياحي من المفهوم الفلسفي للعية إثبات قدرة الله ومعجزات الأنبياء؟ إذن ما هو رأي الغزالي في المعجزة التي تمثل في حد ذاتها ظاهرة لا حتمية في الطبيعة بعد أن رجع للاعتراف بهذه الحتمية؟ وهل في هذا الرأي ما يوحى باعتقاد الغزالي بأن العادة أصبحت فعلاً مستقرة؟ نستطيع القول إن المعجزة أو الاحتمية عند الغزالي

ظاهرة لا تخرج عن كونها ظروفًا طبيعية أيضًا إلا أنها ظروف «غير عادية». ويفسر الغزالي رأيه هذا بقوله إن المادة «طاقة» قابلة لكل شيء «فالتراب وسائر العناصر يستحيل نباتًا. ثم النبات يستحيل عند أكل الحيوان له دمًا. ثم الدم يستحيل منيًا (الذي يتحول بدوره إلى حيوان) وهذا «بحكم العادة» واقع في زمان متطاوّل. فلم يحل الخصم أن يكون في مقدور الله تعالى أن يدير المادة في هذه الأطوار في «وقت أقرب» مما عهد فيه... ويحصل به ما هو معجزة للنبي عليه السلام»⁽¹⁾. وهذا الكلام يعني أن المعجزة في رأي صاحبه تتم بمقتضى عوامل طبيعية، غير أنها تقوم بوظيفتها بكيفية مخالفة لما تعودناه منها. فكأن المعجزة هي اتباع للقوانين الطبيعية العامة ولكن فيها «تلخيص» لأطوار النظام أو الترتيب الطبيعي. وهذا هو معنى المعجزة عند الغزالي.

لكن المشكلة المطروحة أمام هذا التفسير أنه إذا كانت المعجزة من قبيل الاحتمية أو خوارق العادة، والتي لا يخلق الله لنا علمًا بوجودها كما ذكر ذلك الغزالي، لأنها مستحيلة الوقوع عندنا، فما هو موقف الناس حينما تقع معجزة في عهد النبوة؟ ألا يكون الإنكار هو الموقف الطبيعي الذي يتخذه الناس كافة من تلك المعجزة، لأنها لا تتفق مع عاداتهم المستقرة أو بالأحرى مع العلم الذي خلقه الله في عقولهم؟ لم ير الغزالي أمام اعترافه السابق بقيمة العادة واستقرارها، بدأ من الافتراض بأنه إذا ما خرق الله

(1) «تهافت الفلاسفة» ص: 246.

العادة بإحداث معجزة في زمن النبوة، فإنه يرفع من عقولهم قوانين العادة وعلمه الذي خلقه فيهم حول اضطراد قوانين الطبيعة واستقرارها، الشيء الذي يجعلهم أو يجعل المؤمنين منهم على الأقل فيما يرى الغزالي، يتقبلون فكرة خرق العادة في هذا الظرف المؤقت ويصدقون بالنبي. «فإن خرق الله العادة بإيقاعها، في زمان تخرق العادات فيها، انسلت هذه العلوم عن القلوب ولم يخلقها»⁽¹⁾، كما يقول قول الغزالي. ولعل قوله «في زمان تخرق العادات فيها» - وهو يقصد زمن النبوة - يدل أيضاً على أن العادة بعد زمن النبوة أصبحت «مستقرة». ولا يطعن في هذا أن يعتقد الغزالي في إمكانية «الكرامات» بعد عهد النبوة، فإننا سنرى ابن خلدون يدافع عن تلك الإمكانية رغم اعتقاده أيضاً باستقرار العادة وثباتها.

ج- وكان من البديهي ألا يسلم مثل هذا الموقف الذي اتخذه الغزالي وعبر به عن جوهر الفكر السني، والأشعري منه خاصة، من نقد بعض المواقف المعارضة، ونخص بالذكر منها موقف ابن رشد الذي أدرك ما يحتوي عليه مفهوم خرق العادة من نسف لأهم أصول النسق الميتافيزيقي للفلاسفة في الإسلام (قدم العالم) بالإضافة إلى أثر ذلك المفهوم عن التصور الطبيعي عند أولئك الفلاسفة. ومع ذلك فابن رشد يعترف بأن مفهوم العلية الضرورية يكون مبدئاً أولياً في العقل لا نملك، من ثم، دليلاً مقنعاً على

(1) نفس المرجع ص: 245 .

ضرورته . فالحتمية الطبيعية تقوم على أساس عقلي محض ، لأن «العقل - كما يقول - ليس شيئاً أكثر من إدراكه الموجودات بأسبابها... . فمن رفع الأسباب فقد رفع العقل»⁽¹⁾ ومن ثم فالشك في الحتمية هو إبطال للعلم وسقوط في أحضان الشك المطلق . وفي رأي ابن رشد ، هناك التباس في إطلاق الغزالي وأنصاره لفظ «العادة» على الأحكام الطبيعية ، فالعادة «إنما تعني تلك الملكة التي يكتسبها الفاعل وتوجب تكرار الفعل منه على الأكثر» .

إلا أن الملاحظ أن حرص ابن رشد على حل المشكل بمجرد تبديل مصطلح العادة بمصطلح «طبيعة» ليس فيه سوى تبديل مصطلح بمصطلح آخر وليس فيه حلاً للمشكل . إذ لا يكفي القول : للموجودات وللحوادث أو للعقل طبيعة ثابتة في الوقت الذي أبحث فيه عن تكون ونشوء تلك الطبيعة ذاتها ، وإلا كان كلامنا لا يخرج عن كونه تحصيل حاصل ويعبر عن موقف اعتقادي مسبق ، ونظراً لاعتقاد ابن رشد بأن لكل موجود طبيعة محصلة ، فإن المعجزة في رأيه لا تشذ عن هذه القاعدة ، وما المعجزة سوى ظاهرة نجهل نحن طبيعتها ، وإن كانت لها طبيعة محصلة في العلم الإلهي تلزم عنه ضرورة... . ولهذا السبب لا يقبل ابن رشد ما يقوله الغزالي حول إمكانية ما يمكن تسميته

(1) ابن رشد : «تهافت التهافت» القسم الثاني ، دار المعارف 1971 ص : 772 و812 .

بالاختصار الطبيعي، كقوله إن في مقدور الله خلق الحيوان مباشرة من التراب. وكان لا بد أن يرفض ابن رشد مثل هذا الرأي لأنه يتناقض مع الرأي الفلسفي بأن علم الله ضروري غير جائز وأن النظام في الواقع المشاهد كان كذلك لعلاقته الضرورية بالعلم الإلهي، ومن ثم لا مجال للكلام فيه عن الجائز أو الممكن، إلا أن ابن رشد لم يفصح عن هذا الدافع واكتفى بالقول أن الغزالي يخرج برأيه ذلك عن الحكمة، وحكمة الله «أنه عل نظام الكون قائماً في ألا تجتمع المتقابلات ولا تتفرق المتناسبات، سنة الله التي قد خلت في الكون...» ويأدراك هذه الحكمة كان العقل عقلاً... ولذلك فالعقل ليس بجائز فيمكن أن يخلق على صفات مختلفة».

وعلى الرغم من الاختلاف الكبير بين ابن رشد وبين ابن تيمية فإن هذا الأخير قد اتخذ من مفهوم خرق العادة خاصة عند الغزالي، نفس موقف ابن رشد. فبعد أن يجوز، كما يرى ابن رشد والغزالي أيضاً، أن تخرق العادة في شكل معجزة، زمن النبوة، يعترض على رأي الغزالي في الإمكانية المطلقة التي للذات الإلهية في خرق العادة، لأن أفعال تلك الذات لا تخرج عن «الحكمة والعدل»⁽¹⁾ «أما من لا يثبت سبباً ولا حكمة ولا عدلاً... فإنهم يجوزون قلب الجبل ياقوتاً والبحر لبناً والحجارة آدميين ونحو ذلك مع بقاء العالم على حاله». وعلى الرغم من

(1) ابن تيمية: كتاب النبوات، ص: 219. الطباعة المنيرية، مصر ط 1 سنة

1346 هـ.

إدراك ابن تيمية أن الغزالي يعتبر كل ذلك مجرد إمكانية وأنا «نعلم بالضرورة (أن الله) لا يفعل ذلك» فإنه حاول أن يربط بين ذلك الموقف وموقف الشكاك. لأن كل ذلك يعد «قدحاً في العقل: فلا أنتم عرفتم سنة الله المعتادة في خلقه ولا عرفتم خاصة العقل، وهو التسوية بين المتماثلين... فإنه سبحانه، قط لم يخرق عادة إلا لسبب يناسب ذلك، مثل فلق البحر لموسى وغير ذلك... ومن جوز أن ينفلق (له البحر دون سبب وحكمة دينية عامة) فهو مصاب في عقله»⁽¹⁾.

والملاحظ بعد كل هذا، أن كلا من ابن رشد وابن تيمية لم يفهم حقيقة موقف الغزالي وموقف سابقه، منذ جابر بن حيان، الذين لم ينتقدوا مفهوم العلية الضرورية لبيّنوا تهافته، وإنما ليوضحوا أن فكرة «الضرورة» لا يمكن أن تستمد من «التجربة الحسية» المعتادة، وأن العقل المعتمد على المشاهدة لا يمكنه الوصول أيضاً إلى فكرة «الضرورة» أبداً. فكل ما يصل إليه هو مجرد «احتمال» «يبلغ إلى أن يكون أخرى وأولى وأجدر لا غير» حسب تعبير جابر بن حيان. ومن ثم كان لا بد من الرجوع إلى الضروري المطلق (الله) لإثبات الضرورة الطبيعية المفترضة كما فعل الغزالي انقاداً منه للمعرفة الإنسانية القائمة على العادة وعلى الجائز. ولذلك ليس صحيحاً ما يقوله ابن رشد وابن تيمية من أن الغزالي يرى أن الله يخرق العوائد والقوانين لغير سبب مما يسقطنا

(1) نفس المرجع، ص: 220.

في محالات وتناقضات؛ ليس هذا صحيحاً لأنه فرق بين القول أن الله يخرق «فعلاً» العوائد بتلك الكيفية وبين القول أنه «قادر» على خرقها. فالصيغة الأخيرة هي التي يقول بها الغزالي بعد أن يضيف مباشرة بأن الله يخلق فينا «اعتقاداً» بأنه لا يفعلها - رغم تلك الإمكانية ورغم قدرته عليها - وذلك هو المصدر المضمون، عند الغزالي، لإثبات الضرورة العقلية والطبيعية معاً - كما سيفترض ذلك ديكرت أيضاً - ومعنى هذا أننا لا نلتقي هنا بمجرد رغبة في نقد الحتمية أو الضرورة الطبيعية لغاية دينية محضة هي إثبات القدرة الإلهية ومعارضة الفلاسفة في قولهم بقدر العالم... بل إن المشكلة مستوحاة أيضاً من نقد ابستمولوجي دقيق، انتبه إليه «كانط» فيما بعد، وهو أن التجربة مهما كثرت لا يمكن أن تؤدي إلى ضرورة ما. ومن ثم كان التجاء الغزالي إلى الله كضامن لتلك الضرورة المتصورة، لأنه هو الذي فطرنا على الاعتقاد بها بواسطة «العادة»: وقد رأى الغزالي في هذا إنقاذاً لفكرة الضرورة وللقانون وللطبيعة، وأخيراً إنقاذاً للمعرفة عموماً وللمعرفة العلمية خاصة.

وما يجب التنبيه إليه هنا أن هذا التصور لمفهوم العادة والطبيعة استمر كتصور عام حتى عصر ابن خلدون في القرن الثامن، حيث نجد أبا اسحاق الشاطبي (ت 790 هـ) بالأندلس يرى أن «الضروري» لا يخرج عن مبدأ الهوية ومبدأ عدم التناقض فقط وما عدا ذلك من أحكام أخلاقية أو طبيعية فهو ممكن وجائز. وذلك ما

يفسر عنده خلوّ دعوات الأنبياء من كل قدح في تلك المبادئ الضرورية وإن كان الكثير من تلك الدعوات لا يخلو من محاولة لخرق العادة وإظهار المعجزة المنافية لها⁽¹⁾. «فلما جاءت النبوات بخوارق العادات أنكرها من أصر على الأمور العادية... التي هي ليس بعقلية بحيث لا يمكن تخلفها»⁽²⁾.

د- نعم! إذا كان من شروط قراءة النص وضعه في سياقه العام وبنيته الداخلية، فإن من شروط قراءة نصوص الفكر الإسلامي وضعها أيضاً في بيئتها الثقافية العامة؛ هذه البيئة التي تنزع دوماً نحو التوحيد بين المطلق والنسبي، ونحو رؤية نوع من التكامل بين الإلهي والطبيعي والبشري، سواء في الميدان المعرفي أو العملي. ولذلك لم يشعر مفكرو الإسلام، منذ جابر بن حيان حتّى ابن خلدون بأي تناقض في الأخذ بتلك الثنائية التي ترمي دوماً إلى الجمع بين الإرادة الإلهية والقدرة الإنسانية أو بين القول بتتابع الظواهر الطبيعية وقدرة الإرادة الإلهية على التدخل فيها أي بين القول «بإمكانية» هذا التدخل والقول بـ«استقرار عاداتها» واطرادها. وهذا ما عبر عنه ابن خلدون الذي لا يخرج مطلقاً عن جوهر هذا الموقف الذي أثبتنا استمراره حتّى «الشاطبي» معاصر ابن خلدون.

(1) الشاطبي، «الاعتصام» ج3، ص: 217. ط المنار 1331 هـ - 1913 م.

(2) المرجع المذكور، ص: 223-224.

ذلك أن ابن خلدون على الرغم من اعترافه بأن «كل حادث من الحوادث ذاتاً كان أو فعلاً لا بد له من طبيعة تخصه في ذاته وفيما يعرض له من أحواله»⁽¹⁾، إلا أنه لا يصل إلى الاعتقاد، كما يرى ذلك الفلاسفة وكما يقول البعض عن ابن خلدون، أن تلك الطبيعة يستحيل عقلياً تخلفها. ويؤكد ذلك في البداية أن ابن خلدون يمزج بين مفاهيم «العوائد» و«الطبيعة» و«السنة» باعتبارها جميعاً تدل على «سنة الله»⁽²⁾ الذي أعطى كل شيء خلقه ثم هدى⁽³⁾.

1- فإذا عرفنا أن ابن خلدون ينفي مطلقاً التصور الفلسفي بخصوص العلاقة بين الله والكون ويحمل على نظرية الفيض التي تجعل الله في رأيه «طبيعة» يصدر عنها العالم «ضرورة»، كان من المنطقي أن يأتي تصوره عن الطبيعة وظواهرها مختلفاً عن التصور الفلسفي ومنسجماً في نفس الوقت مع التصور الذي شرحناه والذي ساد المذهب الأشعري الذي كان ابن خلدون أحد المدافعين عنه والمعبرين عن روحه.

ولا يصعب على قارئ المقدمة أن يقف على هذا الموقف الخلدوني الواضح الذي يمزج، كما قلنا، بين القول بتسلسل واضطراد الظواهر الطبيعية والاجتماعية وتعليق كل ذلك بالقدرة

(1) ابن خلدون، «المقدمة»، دار الكتاب اللبناني، بيروت ط3، 1967، ص: 58.

(2) نفس المرجع، ص: 46.

(3) ص: 63 وانظر أيضاً ص 275، 295، 530.

الإلهية التي أجرت ذلك التسلسل والاضطراد، وهي قادرة على تغييره أيضاً. فهناك عشرات من المواضع التي يتكلم فيها ابن خلدون عن طبائع العمران مثلاً وعن الفشل الذي يحقق بكل من يتجاهل، علمياً أو سياسياً، تلك الطبائع المضطربة⁽¹⁾. وكلامه عن دور العصبية وعن أطوار الدولة أكبر شهادة على ذلك... غير أن ابن خلدون، على الرغم من ذلك أو مع ذلك يعتبر أن تلك الظواهر لا تخرج عن كونها مجرد «عادات»، أي لا يمكن اعتبارها مستثناة من عموم الظواهر الطبيعية المخلوقة لله. وحسب المفهوم السني والأشعري، المقابل للمفهوم الفلسفي، فإن الله قادر - على الأقل من الناحية الافتراضية - على تبديل خلقه وتغيير عوائده. وحيث أن الله قادر على ذلك فإن الظواهر الطبيعية والعمرانية لا تخرج عن كونها «عوائد» تظل «مستقرة» ما لم تتدخل الإرادة الإلهية لتغييرها.

وهذا ما يعبر عنه ابن خلدون في وضوح لا مزيد عليه، إذ يقول بشأن «ضرورة» اشتراط وتوافر العصبية في كل حركة اجتماعية: «وهكذا كان حال الأنبياء عليهم الصلاة والسلام في دعوتهم إلى الله بالعشائر والعصائب، وهم المؤيدون من الله بالكون كله لو شاء، لكنه إنما أجرى الأمور على مستقر العادة، والله حكيم عليم»⁽²⁾. وهذا يعني أشياء ثلاثة: أولها أن الله هو

(1) «المقدمة» ص ص: 58-61، 275، 283.

(2) ص: 281.

الذي أجرى الأمور الاجتماعية على هذه الوتيرة وبتلك الطباع، وثانيها أن تلك الظواهر أصبحت لذلك، مجرد «عادات» ممكنة التغير وليست بالتالي ظواهر حتمية في ذاتها. وثالث النتائج أن سنة الله ومشيئته اقتضت أن تكون تلك العادات مضطردة أي «عادات مستقرة» تسمح لها، بالرغم من تعلقها أولاً وأخيراً بالإرادة الإلهية، أن نكون عنها علماء ونقف، بفضل استقرارها، على «طبيعتها» وقوانينها: وها هو أبو بكر الطرطوشي مثلاً، فيما يرى ابن خلدون، «لم يتفطن لكيفية الأمر منذ أول الدولة وأنه لا يتم إلا لأهل العصبية. فتفطن أنت له وافهم سرّ الله فيه»⁽¹⁾.

2- ونحن نرى أن هذا الموقف لا يختلف مطلقاً عن الموقف الذي انتهى إليه الغزالي من نقده لمفهوم العلية عند الفلاسفة، فكلاهما استعمل مصطلح العادة للدلالة على إرجاع سائر الظواهر الطبيعية والاجتماعية في النهاية إلى الإرادة الإلهية، وكلاهما أعطى للعادة، على الرغم من ذلك، قيمة معرفية أو علمية ثابتة حينما اعتبر الغزالي العادة موافقة لما يخلقه الله من علم فينا بكونه لا يفعل المستحيلات، وحينما رأى ابن خلدون أيضاً أن الله لو شاء لخرق العوائد ولكنه «أجرى الأمور على مستقر العادة». وكما اعتبر الغزالي أن زمن النبوة هو الذي تخرق فيه العادة، رأى أيضاً ابن خلدون أن الله قادر على خرق العادة في زمن النبوة؛ ودليله على ذلك أن الفتوحات الإسلامية كانت تمثل بسرعتها وانتشارها الواسع

(1) ص: 275 .

ظاهرة استثنائية وخروجًا عن «المعتاد» والعادات «المستقرة» في طبائع العمران، وما ذلك، فيما يرى ابن خلدون، إلا «معجزة من معجزات نبينا ﷺ سرها استماتة المسلمين في جهاد عدوهم استبصارًا بالإيمان... فكان ذلك كله خارقًا للعادة المقررة في مطاولة الدول المستجدة للمستقرة»⁽¹⁾.

3- نعم! إنه يقول بعد هذا الكلام بقليل إن «المعجزات لا يقاس عليها الأمور العادية ولا يعترض بها». ولكنه مع ذلك ورغم إيمانه باستقرار العادة واضطراد قوانينها، فإنه لا يستبعد أيضًا - كما لم يستبعد الغزالي - إمكانية خرق العادات بواسطة «الكرامات» لدى الصوفية وأشباههم بعد زمن النبوة. وفي هذا يعترض ابن خلدون بقوة على كل من ينكر إمكانية تلك الكرامات الخارقة للعادة المستقرة فيقول «وأما الكلام في كرامات القوم وإخبارهم بالمغيبات وتصرفهم في الكائنات فأمر صحيح غير منكر. وإن مال بعض العلماء إلى إنكارها فليس ذلك من الحق»⁽²⁾؛ لأن إنكار بعض الأشاعرة للكرامة، لالتباسها بالمعجزة، غير صحيح عند ابن خلدون ما دامت المعجزة تقرر دائمًا بالتحدي بعكس الأمر عند صاحب الكرامة. وقد كان بإمكان ابن خلدون، إنقاذًا منه لمفهوم استقرار العادة، أن يسارع إلى إنكار كرامات الصوفية، خصوصًا وهو لم يقصّر في نقد طوائف كثيرة منهم إلا أن ذلك لم يمنعه سواء في «المقدمة» أو في كتابه «شفاء السائل» من القول بإمكانية

(1) ص: 537 .

(2) ص: 880 .

الاستمرار في «خرق العوائد» بعد المعجزة وزمن النبوة ورغم «العادة المستقرة»، لأن هذا الاستقرار لا يخرج العادة عن كونها قابلة، أحياناً، للخرق والتجاوز خصوصاً إذا كان هناك تدخل للإرادة الإلهية. و«الوجود - كما يقول ابن خلدون - شاهد بوقوع الكثير من هذه الكرامات. وإنكارها نوع مكابرة»⁽¹⁾! ولعل قارئ «شفاء السائل» لابن خلدون يزداد يقيناً بهذا الحكم الوارد في «المقدمة» ومن المستغرب أن يفصل البعض بين تراث ابن خلدون فيقف عند حدود المقدمة التي لا تفهم كاملة إلا بربطها بكل التراث الخلدوني.

ومع ذلك فإن ابن خلدون يرى أن فرص خرق العوائد أقل بكثير من مواطن استقرارها. وهذا ما دفعه إلى القول بأن «المعجزات (وضمنها الكرامات) لا تقاس عليها الأمور العادية» وهو ما جعله يقول أيضاً إن «الله إنما أجرى الأمور (غالباً) على مستقر العادة». وهذا الاستقرار الغالب هو الذي سمح بالكلام عن «طبيعة» الأشياء وقوانينها وإنشاء «علم» للعمران وهو الذي سمح أيضاً «للجويني» في كتاب العلل من «الشامل» أن ينتقل من نقده لفكرة العلية القائمة على مجرد فكرة الاضطراب والعكس إلى القول بإمكانية العلية القائمة على إثبات الإعراض بشرط القول بذلك الاضطراب والعكس مع إثبات شيء ثالث هو وجوب اقترانهما الفعلي⁽²⁾.

(1) «المقدمة» ص: 880.

(2) الجويني «الشامل» ص: 660-663.

والمهم هنا أنه يجب أن نذكر أن هذا المفهوم لمستقر العادة، الذي يعني إمكانية ضبط اضطراد «أغلب» ظواهر الطبيعة، وليس كلها (لإمكانية المعجزة ثم لإمكانية الكرامة وما في حكمها كما يرى ابن خلدون) هو ذاته المفهوم الذي ظهر معنى ومصطلحاً أيضاً منذ «الباقلاني» الذي يرى في كتابه «التمهيد» أن الظواهر الطبيعية إنما تتم «كلما وجدت وتكررت، وكلما وجدت مثلها عند كثرة أسبابها؛ فهي وجود حادثتين فقط الواحدة بجانب الأخرى في مستقر العادة». فمعنى الكثرة أو غالبية الظواهر القابلة للاضطراد موجود أيضاً، كما نرى، عند الباقلاني، ومفهوم «مستقر العادة» موجود عنده وليس كما قيل مفهوماً جديداً من اختراع ابن خلدون. ولكن ابن خلدون كتاب ومعبّر عن الأيديولوجية السنية، كان لابد أن يسير في نفس السياق العام ونفس التصور الكوني والطبيعي عند أهل السنة، وربما قلنا التصور العام عند أغلب مفكري الإسلام.

4- فهذا جابر بن حيان، منذ القرن الثاني وقبل ظهور الأشعرية، يتبنى تلك الثنائية التي تكلمنا عنها في بداية البحث والتي لا ترى أي تناقض بين إمكانية (التي تظل مجرد إمكانية) تدخل الإرادة الإلهية وبين تتابع الظواهر الطبيعية و«استقرار عاداتها» بل إن مصطلح العادة. بمفهومه الغزالي والخلدوني، والذي يعني القول باضطراد «أغلب» الحوادث وتتابعها وبعدم إمكانية التوصل، رغم ذلك، إلى فكرة «الضرورة» من مجرد ذلك

التابع، ومع ذلك فالتابع الحاصل يسمح لنا بالقول باستقرار العادة. أقول إن هذا المفهوم للعادة وجد قبل الأشاعرة في صورة واضحة أيضاً عند جابر بن حيان نفسه الذي يرى أن «الاستقراء» حيث يقوم على مجرى العادة لا يمكن أن يتضمن لذلك مفهوم الحتمية مطلقاً وليس فيه «علم يقيني واجب اضطرادي برهاني أصلاً، بل [فيه] علم إقناعي يبلغ إلى أن يكون أحرى وأولى وأجدر لا غير»⁽¹⁾ كما يقول جابر بن حيان في كتابه «التصريف» ومن ثم كان مسلك العادة (الاستقراء) مسلكاً احتمالياً، ومع ذلك يعتمد عليه سائر الناس «لما في النفس من الظن والحسبان بأن الأمور ينبغي أن تجري على نظام ومناسبة ومماثلة»⁽²⁾.

وبعكس ما فعل ابن رشد والفلاسفة المشاؤون فإن جابر بن حيان يفصل فصلاً جوهرياً بين الاستدلال البرهاني والاستدلال الاستقرائي، فإذا كان الاستدلال الأول يقينياً فإن الثاني لا يتجاوز حدود الاحتمال بدرجاته التي تزداد «بحسب كثرة النظائر وقلتها، وليس في هذا الباب علم يقيني واجب»⁽³⁾.

وهكذا يشتمل مفهوم مجرى العادة منذ جابر بن حيان حتى ابن خلدون، على عناصر ثلاثة هي:

(1) زكي نجيب محمود: جابر بن حيان، ص: 74-75، الهيئة المصرية للكتاب، ط2.

(2) المرجع المذكور، ص: 77.

(3) نفس المصدر، ص: 76.

أ) نفي الحتمية أو الضرورة في العلاقات العلية على مستوى الظواهر الطبيعية وفرض إمكانية «خرق العادة» في ظروف خاصة وضيقة⁽¹⁾. الشيء الذي يبرره استخدامهم جميعاً مصطلح العادة بدل العلة الضرورية.

ب) أن هذه العادة تزداد نتائجها استقراراً «بحسب كثرة النظائر» فتجعل تلك الكثرة في الحوادث المتشابهة - كلما تحققت - العادة «مستقرة» بتعبير الباقلاني وابن خلدون.

ج) وهذا الاستقرار هو الذي يسمح عند ابن خلدون بالكلام عن «طبائع العمران» وعند جابر بن حيان بإقامة العلم الطبيعي؛ مثلما سمح للغزالي بالقول أن المستحيل عندنا لا يفعله الله رغم افتراض قدرته عليه. أي أن ذلك الاستقرار، أو الاحتمال الغالب، هو الذي يسمح بتكوين معرفة وعلم استقرائي، وإن كان هذا العلم في سائر مستوياته وعلى الرغم من كثرة ظواهره لا يخرج عن درجات الاحتمال، وهو مع ذلك احتمال يضمن تطور العلم وتجديده.

ونظن أن في كل ذلك ما يوضح وحدة مفهوم العادة، كما تبين لنا أيضاً قيمته العلمية بين ابن خلدون والغزالي بل منذ جابر بن حيان. وقد تبين لنا من خلال هذا البحث أن «مستقر العادة» ليس في جوهره سوى تطور منسجم مع مفهوم العادة الذي ظهر عند جابر بن حيان ثم عند الغزالي. وبذلك يتبين أيضاً أن ابن

(1) كما يرى ذلك جابر بن حيان أيضاً. انظر المرجع السابق، ص: 80-81.

خلدون، وهو المفكر السني، لم يكن ليخرج هنا عن النسق الفكري الأشعري العام؛ وقد كان مفهوم العادة، كما عرفنا، من أسس ذلك النسق ومن مناخه الفكري الذي لا يمكن فهم النص الخلدوني فهماً صحيحاً إلا على ضوءه⁽¹⁾.

ونود ألا ننهي حديثنا عن إشكالية مفهوم «السببية» هذا ومحاولة توظيفه من طرف محمد عابد الجابري ليتخذ منه مشاهداً على تلك «القطيعة» الذي جعله منها سداً يمنع كل تواصل أو توافق بين مفكري الإسلام في المشرق ومفكره في الغرب الإسلامي، متخذاً من ابن سينا والغزالي خاصة النموذجين المشرقين المختلفين بنيةً عن نماذج الغرب الإسلام المتمثلة بالتحديد في ابن حزم وابن رشد والشاطبي وابن خلدون... وإذا كان بحثنا هذا قد أبان عن تهافت مفهوم القطيعة كما أراد صاحبها أن يعمّمها بين مفكري المشرق والمغرب، بعد أن بسطنا القول في ذلك «التواصل» الملاحظ بين الغزالي وابن خلدون حول مفهوم «السببية» ومستقر العادة⁽²⁾؛ فإننا نحرص ألا نختم بحثنا هذا حتى نقدم الدليل هذه المرة على وحدة الرؤية المنهجية لمشكلة السببية ما بين

(1) لإلقاء مزيد من التوضيح على الإشكال المطروح يراجع بحث طه عبد الرحمن «تجديد النظر في إشكال السببية عند الغزالي ونظرية العوالم الممكنة» مجلة المناظرة، الرباط: العدد الأول، يونيو 1989 والعدد الثاني، دجنبر 1989.

(1) برجوع القارئ الكريم إلى كتابنا: علم الأصول وإشكالية السلطة العلمية يقف على الشواهد القوية على عمق التواصل في مجال علم أصول الفقه خاصة ما بين الجويني والغزالي والشاطبي.

ابن حزم وسائر المدرسة الأشعرية وخاصة الغزالي، فلقد كان ابن حزم أسبق من الغزالي في تقرير نفس تلك الرؤية كما سجلها الغزالي في تهافت الفلاسفة؛ وتنهض نصوص ابن حزم دليل على رفضه لتلك الرؤية الأرسطية كما سيعبر عنها ابن رشد. وهذا دليل آخر على أن محمد عابد الجابري، كان يلجأ مراراً وتكراراً إلى أسلوب الحذف والإبعاد والإهمال لنصوص «نماذجه» من المفكرين إذا ما رأى فيها ما يعارض «تأويله» وقراءته لتراثهم! ولا أدل على ذلك فيها ما يعارض «تأويله» وقراءته لتراثهم! ولا أدل على ذلك من هذه النصوص الحزمية التي نثّل لها والتي تقوم شاهداً على التواصل والتوافق بين ابن حزم والغزالي مثلما تقوم شاهداً على صعوبة تقريب ابن حزم إلى ابن رشد الفيلسوف في هذا المشكل المطروح: فبخصوص مفهوم الضرورة والإمكان اللذين لجأ إليهما الغزالي وأثار عليه نقداً رشدياً، يؤكد ابن حزم هذين المفهومين معممًا إياهما على القضايا التشريعية والطبيعية ومنطلقاً من تحديده لوظيفة العقل في المجالين معاً، فيقول⁽¹⁾:

«وقد بينّا أن حقيقة العقل إنما هي تمييز الأشياء المدركة بالحواس والفهم ومعرفة صفاتها التي على جارية على ما هي عليه فقط... وأن يوقف على كيفيات ذلك فقط. فأما أن يكون العقل يوجب أن يكون الحذرير حراماً أو حلالاً... أو أن تكون صلاة

(1) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، بيروت: دار الآفاق الجديدة، ط4، 1400 هـ - 1980 م، ج1، ص 48-49 (تحقيق إحسان عباس).

الظهر أربعاً وصلاة المغرب ثلاثاً . . . أو أن يكون الإنسان ذا عينين دون أن يكون ذا ثلاثة أعين أو أربعة، أو أن تُخصَّ صورة الإنسان بالتمييز دون صورة الفرس، أو أن تكون الكواكب السيارة المتحيزة سبعمائة أو أن تكون تسعاً، وكذلك سائر مراتب العالم كلها؛ فهذا لا مجال للعقل فيه، لا في إيجابه ولا في المنع منه. ! ولو شاء [الله تعالى] أن يحرم ما أحلّ أو يحلّ ما حرم لكن له ذلك تعالى» وبالتالي فالعقل⁽¹⁾ «لا يوجب على البارئ تعالى حكماً، بل البارئ تعالى خالف العقل بعد أن لم يكن ومرتب له ويه ما قد رتب مما لو شاء أن يخترعه ويرتبه على خلاف ذلك لفعل⁽²⁾ . . . فقال هؤلاء [= المعتزلة] إن الكفر والظلم لا يتصور جواز استباحته. قال عليّ [= ابن حزم]: ولا دليل على ما ذكروا، بل قد كان ممكناً أن يأمرنا تعالى بالمكفر وبجحده وبعبادة الأوثان، ولكنه تعالى أخبرنا أنه لا يفعل ذلك، فعلمنا أن ذلك لا يكون أبداً؛ ليس لأنه ممتنع منه عز وجل لو شاء، ولا أنه عاجز عن ذلك لو أراد، ولكن لأنه لا يقول إلا الصدق: وقد أخبرنا أن ذلك لا يكون، وأنه لا يرضى لنا الكفر».

فما أكثر انطباق هذا التفسير الحزمي لمشكلة السببية والحتمية على الموقف الذي بسطناه آنفاً للغزالي من الموضوع. بل إن الغزالي كابن حزم، يحرص هو أيضاً في صلب عمله الأصولي الكبير،

(1) نفس المصدر والجزء، ص 69-70؛ قارن بنفس المصدر، ج4 ص 102-103.

(2) لطالما وصف ابن رشد مثل هذا القول بأنه قد سفسطائي!!

المستصفى، أن يثير مشكلة السببية واستقرار العادة فيؤكد إمكانية خرق الأسباب والقواني عقلاً أو خبراً مثلما يؤكد «استقرار» تلك القوانين والأسباب عادة وطبيعة فيقول⁽¹⁾: «إذ لا خلاف في قدرة الله تعالى على قلب العصا ثعباناً وخرق العادة لتصديق النبي عليه السلام، ومع ذلك إذا أخذنا العصا في زماننا لم نخف من انقلابها ثعباناً، ثقةً بالعادات في زماننا... فإذا وجدنا من أنفسنا علماً ضرورياً بأنه لم تنقلب العصا ثعباناً ولا الجبل ذهباً... قطعنا بأن الله تعالى لم يخرق العادة وإن كان قادراً عليها».

ولعل هذا الحرص من الغزالي على إثبات استقرار «القوانين الطبيعية رغم طابعها الاحتمالي هو ما حدا بابن حزم أيضاً أن يعبر عنه بنفس الرؤية المنهجية، وهذه المرة في صلب كتابه الفعل حيث يتساءل مستشكلاً «إمكانية» رفع الأسباب وانقلاب الحقائق، ثم يرد على هذا التساؤل قائلاً: «وجوابنا في هذا هو أن الذي أمّنا من ذلك ضرورة المعرفة التي قد وصفها الله في نفوسنا، كمعرفة أن ثلاثة أكثر من اثنين... فإذا قد صحّ إطباق كل من يقر بالله من جميع الملل أن هذا العلم ليس في بيته كون المحال المذكور فيه، مع موافقة أكثر المخالفين لنا على أن هذا كله فان الله قادر عليه، ولكن لا يفعله. فالذي أمّنه من أنه تعالى يفعله هو الذي أمّنا.. وأن هذا العالم ليس في بنيته كون المحال المذكور فيه»⁽²⁾. ويبدو لنا

(1) الغزالي، المستصفى في أصول الفقه، ج1، ص 139-140.

(2) ابن حزم، الفصل في الأهواء والملل والنحل، بيروت: دار المعرفة، ط2، 1395 - 1975، ج1، ص 186-187.

أن ابن حزم على الرغم من نقده لمصطلح «العادة» عند الأشاعرة ولتأويلهم لمفهوم السببية، ثمّ وقف عليه محمد عابد الجابري من نصوص الفعل⁽¹⁾، لا يمكن اعتباره مخالفاً ومناقضاً لجوهر نظرية الأشاعرة حول المفهوم المذكور؛ فهو وإن حاول نقد رؤية الأشاعرة فقد انتهى إلى تبني أساسها المنطقي والعقدي، وهذا هو موقفه الجوهري، من الإشكال المطروح. وبالتالي لا يمكن فهم تلك النصوص التي «انتقاها» محمد عابد الجابري من فعل ابن حزم إلا بوضعها ضمن إطار هذا العام مع باقي النصوص الأخرى في هذا الكتاب وفي كتابه الأصولي الإحكام، كما أوضحناه أعلاه.

(1) الجابري، تكوين العقل العربي، ص 307-308.

■ خاتمة ■

1- تلك معالم من شرعية الاختلاف في التجربة الإسلامية، لعل أبرز دلالاتها ذلك الإجماع الكلامي حول رفض التقليد في باب العقيدة؛ ومن حسن حظ التجربة الإسلامية خلوّها من مثل تلك «المجامع العقدية» التي امتلأ بها تاريخ المسيحية؛ تلك المجامع التي ربطت فرض العقيدة بقوة السلطة السياسية، وجعلت نوع تلك العقيدة مرهوناً بعدد «المصوتين» على شرعيتها والحاضرين للتداول في فرضها...! ولقد كان يراد لِمَا سُمّي «بالبيان القادري» الصادر سنة 409 هـ أن يكون بمثابة «مجمع نقيّة» في الإسلام! يفرض «تصوراً» عقدياً خاصاً على المسلمين بتأييد وتزكية وضغط من السلطة السياسية القائمة... ولكن ذلك البيان الذي كان مجرد إفراز لوضع سياسي خاص، كان مصيره الفشل؛ حيث تراجع مبكراً أمام مدارس واتجاهات كانت ترى ضرورة النظر العقلي في النصوص وتقول بمشروعية التأويل للمضامين العقدية بما

يتفق ومقاصدها الشرعية دون الوقوف عند ظواهرها اللغوية... وقد وجد هذا الاتجاه في أبي الحسن الأشعري نموذجاً صالحاً للاقتداء؛ حيث كان أبو الحسن الأشعري، رغم تعاطفه مع أحمد ابن حنبل في محنته السياسية، فإنه ما فتىَّ يعبر عن رفضه لذات التوجه الحنبلي الذي ستظهر بعض معالمه فيما بعد فيما سمي «بالبيان القادري» فانبرى الأشعري رغم ذلك، مدافعاً عن مشروعية النظر العقلي في العقيدة مندداً بإقامة العقيدة على محط التقليد ومشدداً على «استحسان الخوض في علم الكلام».

من هنا وجب التمييز ضرورةً بين العقيدة الإسلامية وبين «الاجتهاد الكلامي» في العقيدة، تماماً كما تم التمييز بين المقاصد الشرعية الكلية القطعية، وبين المذاهب الفقهية القائمة على الاجتهاد والأحكام الظنية. وكما أنه من الخطأ اعتبار مذهب فقهي معين، وحده المعبر عن جوهر الشريعة ومراد الشارع في باب

المعاملات؛ فمن الخطأ كذلك، وبشكل أقوى، اعتبار كل تأويل كلامي معيّن، دون غيره، الرأى المطابق للعقيدة الإسلامية. إن معيار الانتساب إلى العقيدة الإسلامية قائم أساساً على الإقرار بالتوحيد المطلق والتنزيه الخالص للذات الإلهية؛ والإقرار بالنبوة وبأن محمداً رسول الله وخاتم سلسلة أنبيائه ورسوله؛ والإيمان بيوم الحساب؛ واعتبار القرآن مصدراً للقيم ومصدراً للتشريع؛ واتخاذ السنة دليلاً مرشداً لتنزيل تلك القيم وذلك التشريع على أرض الواقع.

ذلك هو المعيار العام الذي يضمن انتخاب الفرد إلى ملة الإسلام، ويبقى بعد ذلك النظر في تقدير كفاءة أو قدرة هذا الفرد على استيعاب ذلك المضمون العقدي، بحسب الزمان والمكان، وبحسب المستوى العقلي والتكوين العلمي والالتزام الخلقي... وتلك علة قوية من علل «الاختلاف» والاجتهاد الكلامي، الذي كثيراً ما أسيء فهمه ولم يُتَّبه إلى مقاصده، خاصة في تلك المواطن التي تلبّست «بالخلاف» السياسي فعمقت دون مبرر معقول «الاختلاف» الكلامي: أولكم تؤكد المصادر المعتزلية خاصة والمصادر التاريخية عامة أن الاختلاف مع القدريّة كان خلافاً سياسياً بالأساس، قائماً على رفض أيديولوجية الجبر الأموية؟ أولكم تؤكد المصادر السنيّة خاصة والمصادر التاريخية عامة أن الخطأ الأكبر لدى مختلف فرق الشيعة، معتدلةً وغالية، محاولتها الرفع بالخلاف السياسي من مستوى الاجتهاد المصلحي القائم على الإجماع

والظن، إلى «المستوى العقائدي» القائم على النص «المقدس» طمعاً في إضفاء نوع من القداسة والعصمة على شخص الإمام، رجل السلطة؟ وإذا ما تبين لنا اليوم بفضل التحليل الأيديولوجي لنشأة الفكر الشيعي «المذهبي» أن لجوء هذا الفكر إلى الاستنجاد «بالنص» وبالعقيدة لم يكن إلا «سلاحاً» أيديولوجياً لمواجهة واقع سياسي اتسم بقدر غير قليل من الظلم والاستبداد؛ أفلا يتضح من ذلك أن الخلاف بين السنة والشيعة كان ولا يزال في عمقه خلافاً سياسياً حول مواقف سياسية محضة، لم نعد نحن أبناء هذا العصر متخطين فيها ولا طرفاً في تفاعلاتها؟ وما الفائدة اليوم في وجوب تجديد «الإيمان» بأن الحق كان مع عليّ بن أبي طالب لا مع خصومه المستبدين؟ بل ما قيمة القول بأن المهدي الأول، محمد بن الحنفية، المختفي بجبل رضوى، سيعود ويخرج آخر الزمان ليحطم دمشق، لماذا؟ لأن دمشق هي عاصمة الأمويين المغتصبين للسلطة، وما ذنب دمشق اليوم حتى تلقى هذا المصير آخر الزمان؟ أليس هذا مجرد تنفيس سياسي عن مشكل قديم لم يعد له وجود؟! فأي مبرر منطقي وتاريخي لبقاء ذلك الخلاف السياسي إلى اليوم؟! وأي خطأ ديني وتاريخي نرتكبه حينما نضفي على تلك الظرفية السياسية المؤقتة بعداً عقدياً دينياً يقفز على التاريخ ويخلد في الوجود خلود الزمان؟!

إن تشديد الفكر الشيعي، خاصة منه الفكر الشيعي المعاصر، على القيم الإسلامية تقيم «إنسانية» كلية تكرر العدل والمساواة

والشورى وتبشر بمجتمع إنساني جديد قائم على مفاهيم ومعاني معقولة في ذاتها، وتحقق مصالح حقيقية للناس كافة... وإن هذه الإشادة بهذا «الفتح الإسلامي» في تاريخ البشرية يتناقض تماماً مع الاعتقاد بأن الإسلام جاء ليوصي لعلي بن أبي طالب دون باقي البشر، بخلافة وحكم الناس في العالم إلى يوم القيامة أو أن حق الحكم والتدبير السياسي حق موقوف على علي وأبنائه من فاطمة الزهراء تحديداً... ولا شك أن محاولة إضفاء بعد عقدي علي هذا «التأويل» السياسي من شأنه أن ينسف من الأساس البعد الأخلاقي والإنساني للإسلام ويهدم عالمية الدعوة الإسلامية؛ إذ لا قيام لإنسانية الإسلام وعالميته بدون التمييز بين المبادئ والكليات والمقاصد الثابتة من جهة، والتنظيمات والتحويلات الظرفية المتغيرة من جهة أخرى؛ ومن الخطأ الفاحش أن تضيف على القضايا السياسية النسبية والمتغيرة ما نضيفه على المبادئ والقيم والعقائد من القداسة والثبات والإطلاق.

2- من جهة أخرى إذا جاز اعتبار مثل هذه الحقائق التاريخية وتلك الأسئلة الاستشكالية من بين الدروس والعبر التي يجب إبرازها من مجمل تاريخ الاختلاف في الإسلام عامة، وفي الخطاب الكلامي خاصة؛ فإن من بين الدروس المهمة الأخرى الممكن استخلاصها أيضاً من ذلك الخطاب والتي تكرر شرعية الاختلاف، بعد أن تحدّد ضوابطه وتعدّد أخلاقياته؛ تتمثل في ذلك الاعتراف الواضح بالمخالف في المناظرة الكلامية؛ بحيث نلاحظ

أن هذه المناظرة لا قيام لها إلا بالاعتراف أولاً بحق الاختلاف ثم
بتمكين المخالف ثانياً من كل الشروط التي تجعل منه خصماً
«مناظراً» يملك من حق التعبير والوجود والاعتراض ما يملكه
المتكلم نفسه؛ وهو ما يجعل من هذا الأخير محاصراً للآخرين
داعياً لهم لمشاركته في الحوار والمناظرة، مما يمكن المخالف من
فرصة لتوجيه الحوار والمناظرة موضوعاً ومنهجاً⁽¹⁾. . . . ولعل هذا
الجانب المنهجي في المناظرة الكلامية، والتي برع كل المتكلمين في
ضبط أخلاقياتها، يعتبر من بين أهم ما تمخض عن التجربة العقلية
في الخطاب الكلامي في الإسلام؛ وهو الجانب الذي يجب العودة
إليه، بالنظر إلى صلاحيته للاستثمار من جديد في مصالحة مشكلة
الاختلاف في واقعنا المعاصر⁽²⁾.

ولعلنا نستطيع التعبير عما استخلصناه من الفقرتين السالفتين
بحديث أبي حامد الغزالي آخر كتابه ميزان العمل حيث ختمه
بالقول: «فجانب الالتفات إلى المذاهب واطلب الحق بطريق النظر
لتكون صاحب مذهب؛ ولا تكن في صورة أعمى تقلد قائداً
يرشدك إلى طريق، وحوالك ألف مثل قائدك ينادون عليك بأنه
أهلكك وأضلك عن سواء السبيل. . . ! فلا خلاص إلا في
الاستقلال. . . ولو لم يكون في مجاري هذه الكلمات إلا ما

(1) قارن بكتابنا، الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، بيروت:
دار أمّنتخب العربي، ط1، 1994، ص 64-70.

(2) انظر بهذا الصدد: طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام،
الرباط: المؤسسة الحديثة للنشر والتوزيع، ط1، 1987.

يشكك في اعتقادك الموروث لتتدب للطلب، فناهيك به نفعاً! إذ الشكوك هي الموصلة إلى الحق، فمن لم يشك لم ينظر، ومن لم ينظر لم يبصر، ومن لم يبصر بقي في العمى والظلال..»⁽¹⁾!

3- ثم بعد هذا التأكيد على ذلك الجانب المنهجي في الخطاب الكلامي القابل للاستثمار مجدداً في ضوء تطور العلوم المنطقية واللسانية.. يبقى بعد ذلك كله ضرورة الانتباه إلى إدراج المعرفة التاريخية ضمن وسائل تقييم التجربة الكلامية، بقصد التمييز بين الثابت والمتحول في التراث الكلامي، والمجمع عليه والشاذ من الأفكار والنظريات والمواقف. ولعل في الرؤية الأصولية للخطاب الشرعي وفي المعرفة التاريخية لتجارب الأمة وتحولاتها ما يساعد على إعادة تقييم الخطاب الكلامي تقييماً علمياً يدفع هذا العلم إلى تجديد استراتيجيات القديمة؛ تجديداً يمكنه أولاً من التفتح على علوم العصر ذاته منها العلوم الإنسانية واللغوية؛ ويساعده ثانياً على تحيين انشغالاته وإدراك «الأولويات» التي ابتلى بها مسلمو العصر؛ تلك الأولويات التي تحتل فيها الصدارة مشاكل التكيف والتقنية والتقدم والهوية والتعايش مع الآخر المخالف والتسامح معه والوعي بخصوصية مفاهيمه و«تاريخية» مشاكله العملية وتصوراته الفلسفية، رغم كونها مشاكل وتصورات يتم تسويقها كتجارب إنسانية كلية، من قبيل مفهوم العلمانية والحداثة، وحقوق الإنسان والديمقراطية.

(1) الغزالي، أبو حامد، ميزان العمل، القاهرة: دار المعارف بمصر ط1، 1964، ص 409 {تحقيق سليمان دنيا}.

ونعتقد أن أهم الأحداث السياسية والاجتماعية والاقتصادية التي صاحبت نهاية القرن العشرين وبداية القرن الواحد والعشرين قد أظهرت للجميع أن القيم الدينية والحضارية والإنسانية عامة قد صارت من جديد حاضرة في أحداث العصر، مؤثرة مع عوامل أخرى، في رسم مستقبل الإنسانية عامة ومستقبل العلاقة بين الإسلام والغرب خاصة.. وذلك سبب وجيه يدفعنا لتجديد النظر في علم الكلام تجديداً تميز فيه بين الثابت والمتغير والمجتمع حوله والشاذ؛ ونعلي فيه من شأن الرؤى الفلسفية ومناهج البحث وأخلاقيات الحوار والمناظرة، بما يساعد على تدبير الاختلاف وترشيده وتوجيهه، تحقيقاً لمقاصد شرعية كلية وطلباً لمصالح إنسانية مشروعة كفيلة بجعل الاختلاف سبيلاً «للتعارف» وداعياً للتواصل مع الآخر ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾⁽¹⁾.

(1) قرآن كريم: الحجرات، 13.

الصفحة

الموضوع

- مدخل: إشكالية التأريخ «للتّص» وتأويله في الفكر الإسلامي 5

الفصل الأول

في البدء كانت السياسة!

- تأسيس النقد وتأسيس المفاهيم
 مقدمة: في منزلة المفاهيم في الفكر الإنساني 33
 I- «الفتح الأكبر» والحاجة إلى الحوار والحجاج 40
 II- ترشيد المفاهيم . . من القبيلة إلى «القبلة» 50
 III- في تدبير الاختلاف بين المسلمين 64

الموضوع الصفحة

الفصل الثاني

«الفقه الأكبر» كلام في السياسة

74	مقدمة: بؤرة الخلاف مشكلة «السلطة»
81	I- الممارسة السياسية والتأسيس للشرعية
89	II- الخلاف السياسي وصراع المفاهيم
96	III- تدبير الخلاف السياسي ونشأة الفرق الكلامية
110	IV- الخلاف الكلامي إفراز طبيعي لواقع سياسي
130	V- الخلاف ومشكلة الإقصاء

الفصل الثالث

الخلاف الكلامي، التباس المفاهيم وإشكالية المصطلح

138 مقدمة: جدلية المفهوم والتواصل والاختلاف
152	I- إشكالية «المصطلح اللغوي» في الخلاف الكلامي ...
	II- مفهوم الحرية في الإسلام في ضوء
	سوسيولوجية المعرفة - نقد «مفهوم
190 الحرية» لعبد الله العروى -
	III- من «خرق العادة» إلى «مستقر العادة»
215	- في نقد مفهوم «القطيعة» في الفكر الإسلامي -
247 الخاتمة